Diss. Marburg 1930

K. Spiesz

Der Gottesbegriff des J. Faber Stapulensis.

Ein Beitrag zum Verständnis der religiösen Eigenart Johann Kalvins.

Zum Zwecke der

Promotion zum Licentiaten der Theologie

einer hohen theologischen Fakultät der Philipps-Universität

zu Marburg

vorgelegt von

K a r l S p i e ß, Pfarramtskandidat
(zur Zeit Pfarrer in Oberkalbach, Kreis Schlüchtern).

M a r b u r g 1930
Buchdruckerei von Joh. Hamel.

Angenommen auf Grund des Gutachtens
von Professor D. Dr. Hermelink.

Marburg, 22. Dezember 1928.

Der Dekan:
Hermelink.

„Meiner Frau".

Verzeichnis der Quellen.

1. Alte Drucke.

Butzer, Martin, Enarrationum in evangelia Mathaei, Marci, Lucae, libri duo Argent. 1527.

derf. Enarratio in evangelion Johannis, Argent. 1528.

derf. Enarrationes perpetuae in sacra quatuor evangelia recognitae nuper et locis compluribus auctae, Argent. 1530.

Faber, Stapulensis, Jacobus; Quincuplex psalterium, gallicum, romanum, hebraicum, vetus, conciliatum. — Am Ende: Absolutum fuit hoc quincuplici Psalterii opus in coenobio S. Germani prope muros Parisienses anno a natali Ch. d. 1508, et in clarissimi Parisiorum Gymnasio ex chalcotypa Henr. Stephani officina etc. emissum a. 1509 pridie Cal. Augusti.

derf. S. Pauli epistolae XIV ex Vulg. editione, adjecta intelligentia ex graeco. cum commentariis Jac. Fabri Stap. Praemittitur Apologia quod vetus interpretatio Epistolarum S. Pauli, quae passim legitur, non sit tralatio Hieronymi. Canones epistolarum S. Pauli. Accedit ad calcem Linus Episcopus de passione Petri et Pauli, ex graeco in lat. conversa. — Am Ende: Hoc opus illustratore Christo qui lucet ubique etsi non capitur, absolutum fuit in coenobio S. Germani iuxta Parisios a. 1512 et eodem anno circa natalem dominicae de purissima virgine nativitatis diem ex officina H. Stephani emissum.

derf. Commentarii initiatorii in quattuor Evangelia. — Am Ende: Excusum Coloniae expensis M. Godefridi Hittorpii civis Colonien. Nach Graf, Hist. Zeitschr. 1852, S. 235 ein unveränderter Abdruck der ersten Ausgabe von 1522. Das Exemplar hat keine Jahreszahl, ist aber mit einer ad Lectores Jac. Fabri Praefatio, Meldis Anno MDXXI versehen. Daher bei Panzer, Annales typographici VI 385 mit dem Vermerk: sine anno! unter der Rubrik 1521 als Jahr der Ausgabe zitiert.

derf. Jacobi Fabri Stapulensis theologi celeberrimi, Commentarii in epistolas catholicas, Jacobi I, Petri II, Joannis III, Judae I. Nunc primum ab autore emissi et editi. Basiliae ap. Andr. Cratandrum 1527, m. Augusto. Der Kommentar ist schon 1525 geschrieben, vergl. die Zueignung an den Kanzler Duprat, Meldis tanquam pro encaeniis circa anni virginaei partus initia MDXXV.

Farel, Guillaume, Forme d'oraison pour demander a Dieu la saincte predication de l'Evangile, Genève 1545.
derf. Le sommaire ect. Genève 1552 mit dem Anhang La raison pour quoy ceste oeuvre a esté faite et tant differé d'estre revue et pourquoy a esté augmenté.

2. Neudrucke.

Butzer, Martin; Summary seiner Predig, Straßburg 1891.
Calvin, Johannes; im Corp. Ref.
Farel, Guillaume, Le sommaire. Reimprimé d'apres l'edition de l'an 1534 et précédé d'une introduction par J. G. Baum. Genf 1867.
derf. oeuvres élus bei J. G. Fick, Genève 1865.
derf. Einiges bei A. Ruchat, Hist. de la Reformation en Suisse I, IV, V, VI. 1727.
derf. Einiges bei Ruchat, Hist. ect; Nouv. edition avec appendices par L. Vullemin 1835.
derf. La maniere et fasson, quon tient es lieux que Dieu de sa grace a visites, 1533; Nouv. edition p. J. W. Baum Straßburg 1859.
Luther, Martin, Werke, W. A. 3 u. 4.
Roussel, Gérard; Einiges bei Ch. Schmidt, Gérard Roussel 1845.
Zwingli, Huldreich, commentarius de vera et falsa religione in Corp. Ref. XC.

Bulletin de la societé de l'histoire du protestantisme français.
A. L. Herminjard, Correspondence des Reformateurs en langue franc. Bd. I—III. 1866 ff.

Eine ganze Reihe von Jahren, bevor in Deutschland die eigentliche Reformation mit dem Auftreten Luthers begann, gab es auch in Frankreich bereits eine religiöse Bewegung, eine Gärung der Geister, aus der dort die Reformation herauswachsen sollte. Mag der dann seit etwa 1520 einsetzende Einfluß Luthers auf diese Bewegung stärker oder schwächer gewesen sein – die Urteile gehen hier noch weit auseinander – so ist doch eins sicher: Der Kreis von reformfreundlichen Männern, den der Bischof Briçonnet in Meaux, der Hauptstadt seiner Diözese, um sich sammelte, um mit ihrer Hilfe sein Gebiet im Sinne des Reformconzils von Pisa im Jahre 1511, an dem er teilgenommen hatte, zu reformieren, war für die kommende Reformation von höchster zum mindesten vorbereitender Bedeutung. Der religiöse und geistige Mittelpunkt dieses Kreises war Jacques Lefèvre d'Etaples, Jacobus Faber Stapulensis, so genannt nach seinem Geburtsort Etaples, einem Dorf in der Pikardie, unweit der Küste gelegen. In Faber, wie wir ihn kurz nennen werden, erreichte der christliche Humanismus Frankreichs seinen Höhepunkt. Dieser Mann, unansehnlich von Gestalt, aber unermüdlich tätig, von tiefer Religiosität, im Besitze eines äußerst vielseitigen Wissens, hat bis ins höchste Alter hinein forschend, auf das humanistische Frankreich einen Einfluß gehabt, der dem des Erasmus wenig nachgegeben haben dürfte. –

Er ist um das Jahr 1450 geboren[1]). In den 80er

[1]) Zum folgenden vergleiche: Karl Heinrich Graf, Jacobus Faber Stapulensis in „Zeitschrift für hist. Theologie 1852". Es ist von allen größeren Arbeiten über Faber die einzige von deutscher Seite erschienene und zeichnet sich durch große Gründlichkeit aus. Von französischer Literatur kommen vor allem in Frage: H. de Sabatier-Plantier, Jacques Lefèvre d'Etaples 1870. P. Imbart de la Tour, les origines de la Reforme . . . Bd. II 383 ff. III 118 ff. Jean Barnaud, Jacques Lefèvre d'Etaples, son influence sur les origines de la Reforme française 1900; A. Renaudet, Préréforme et Humanisme à Paris. 1916.

Jahren studierte er in Paris, erwarb sich den Grad eines magister artium, ohne daß wir sonst über diese ganze Zeit irgend etwas wesentliches wüßten[1]). Vielleicht hat er am Collège de Navarre in Paris studiert, weil wir später eine ganze Anzahl von Männern seines Bekannten- und Freundeskreises finden, die aus dieser Schule hervorgegangen sind. 1492 war Faber auf einer Reise in Italien und zwar wurde er dort bekannt mit dem Florentiner Humanisten-Kreis, mit Marsilius Ficinus, Pico de Mirandola, Hermolaus Barbarus und andern. Durch diese Männer wurde ihm der Zugang zu Plato, zu Plotin und vor allem zu Pseudo-Dionysius Areopagita eröffnet, und die Berührung mit deren Gedankenwelt hat ihn wesentlich beeinflußt. Von 1493 ab war er in Paris tätig, hielt Vorlesungen am Kolleg des Kardinals Lemoine, und er scheint diese Tätigkeit bis zu seiner Berufung nach Meaux ausgeübt zu haben, die im Jahre 1520 erfolgte. Die erste Zeit seiner Tätigkeit in Paris galt der Herausgabe des Aristoteles. Er hat die Mehrzahl seiner Schriften herausgegeben und mit Paraphrasen versehen, mit größerer Meisterschaft das Werk aufnehmend, das Gilles van Delft 1489 in Paris begonnen hatte[2]). Aus dem Geist des Humanismus heraus wurde hier der in den Kämpfen um die terministische Logik sich verzehrenden Spätscholastik das Schrifttum des großen Philosophen entgegengestellt und mit den Mitteln der modernen Wissenschaft ein gesunderes Verständnis seiner Philosophie erreicht. Dabei vermied er eine eindeutige Stellungnahme zu den die Scholastik beherrschenden Gegensätzen, war weder Thomist noch Skotist noch Terminist, obwohl er der Schule Ockams näher stand als anderen[3]). Die Beschäftigung mit Aristoteles führte ihn auch, ausgehend von den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, zu mathematischen und astronomischen Studien. —

Aber er war trotz dieser ausgedehnten Tätigkeit auf philo-

---

[1]) Graf gibt a. a. O. S. 4 ff. Einsicht in die dürftigen Quellen.

[2]) Renaudet a. a. O. S. 130.

[3]) Renaudet a. a. O. S. 131. Prantl, Geschichte der Logik im Abendland IV 278.

sophischem Gebiet nicht eigentlich ein systematischer Denker, er neigte vielmehr, entsprechend seiner mystischen Frömmigkeit, zu Kontemplation, zu Spekulation und Ekstase. So ist es verständlich, daß neben seine Arbeit an Aristoteles das Studium der mystischen Literatur trat, daß schließlich diese ihn ganz von Aristoteles abführte, daß Plato den Peripatetiker verdrängte, und Faber sich an die Herausgabe mystischer Schriften begab. Schon 1498 gab er die bekannten Hauptwerke des Neuplatonikers Dionysius heraus[1]), Jahre hindurch beschäftigte ihn die Gedankenwelt des Raymundus Lullus (gest. 1315) und des Nikolaus von Cusa, auch Richards von St. Viktor. Manche Schriften dieser Männer hat er veröffentlicht, ja bis zur hermetischen Literatur hat ihn sein mystisches Interesse geführt. Auf einer Reise durch Deutschland, als Gast der Brüder vom gemeinsamen Leben zu Köln, der Benediktinerinnen vom Rupertusberg bei Bingen, der Benediktiner vom Kloster Rheingau, ferner in einer Bibliothek in Mainz, hat er sich mystische Traktate des Mittelalters verschafft und später dann veröffentlicht. Die niederländische Mystik eines Ruysbroek, Thomas von Kempen, Geert Groote ist ihm damals in Köln, die deutsche Mystik der hl. Hildegard von Bingen, Mechthild von Hackeborn in Bingen näher bekannt geworden[2]).

Von entscheidender Bedeutung für den weiteren Verlauf seines Lebens wurde seine Freundschaft mit Guillaume Briçonnet, der ihm als Bischof von Lodève einen Wohnsitz in der damals noch vor den Toren von Paris liegenden Benediktinerabtei St. Germain des Prés einräumte, den Faber im Jahre 1507 bezog. Hier vollzog sich eine bedeutsame, ja entscheidende Wendung: Er verließ die bisherigen Studien und wandte sich, vielleicht mit veranlaßt durch eine reiche Klosterbibliothek, der Arbeit an der Bibel zu, die von da ab seine Tätigkeit bestimmte, wenn er auch noch mystische Traktate weiterhin veröffentlichte. Wie bedeutend diese Wendung war, ersieht man daraus, daß man diesen Schritt, freilich übertreibend, den Beginn der Reformation in Frankreich nennen konnte. Als erste Frucht dieser Wandlung erschien 1509

[1]) Siehe die umfangreiche Bibliographie bei Graf S. 226 u. ff.

[2]) Näheres bei Renaudet, a. a. O. S. 600—603.

sein Psalterium quincuplex, das er dem Bischof Briçonnet widmete. Wichtiger noch als diese Schrift wurde sein Kommentar zu den paulinischen Briefen, 1512 erscheinend, in dem er zum ersten mal seine eigene Theologie ausführlich entwickelte, diese eigenartige Schrift, die uns bereits den geschlossenen Biblizismus und eine Rechtfertigungslehre aufweist, die schon, so scheint es, den Gedanken des ‚non operibus, sed sola gratia iustificari' enthält. 1517 entbrannte der erste Streit mit der traditionellen Theologie, nicht um jene systematische Frage der Rechtfertigung, sondern um die drei Marien der neutestamentlichen Ueberlieferung. Es ging darum, ob Maria, die Schwester der Martha, die große Sünderin in Luk. 7 und das Weib von Bethanien in Mk. 14, Joh. 12 eine oder drei verschiedene Personen gewesen seien. So nebensächlich der Gegenstand des Streites zu sein scheint, so ging es doch um die grundsätzliche Frage: Kann die kirchliche Tradition berichtigt werden durch eine auf die Schrift gegründete bessere Erkenntnis? Faber bejahte dies und geriet dadurch in scharfen Gegensatz zur öffentlichen Meinung und vor allem zur Sorbonne. 1520 rief ihn Briçonnet nach Meaux, und Faber folgte gern dem Rufe, da ihm in Paris durch die vielfachen Reibereien längst der Aufenthalt unbequem geworden war.

Von 1520—1525 weilte Faber in Meaux. Er und seine Freunde Wilhelm Farel, Gerhard Roussel, Franz Vatable halfen Briçonnet bei der Reform seiner Diözese, und hier sammelten sich um sie alle die Männer, die nach vorwärts drängten, die von der Notwendigkeit einer Reform, einer Reformation der Kirche durchdrungen waren. Hier vollendete Faber 1522 seinen Evangelienkommentar; 1523 wurde er Generalvikar des Bischofs und 1525 schrieb er seinen Kommentar zu den katholischen Briefen und eine auf praktische Wirksamkeit berechnete Erklärung der Episteln und Evangelien des Kirchenjahres[1]). In diesen fünf Jahren begann der Einfluß der Schriften Luthers auf Frankreich. Um 1520/21 sich bemerkbar machend, ständig stärker werdend, führte er zu den ersten Zusammenstößen. Die einsetzenden Ver-

[1]) Les Epistres et Evangiles des cinquante et deux dimanches de l'an; avecques briefves et tres utiles expositions d'ycelles 1525.

folgungen ließen auch das Werk Briçonnets zusammenbrechen[1]. In seinem Kampf gegen die durch die Reform bedrohten Franziskaner seiner Diözese blieben diese die Sieger[2]. Der Kreis der Reformfreunde wurde zersprengt. Schon vorher hatte Farel weichen müssen. Briçonnet untersagte ihm das Predigen; denn seine Leidenschaft, mit der er vorzugehen suchte, hatte ihn unmöglich gemacht. Briçonnet unterwarf sich der Autorität der Kirche[3], Faber und Roussel entzogen sich der Verfolgung durch die Flucht nach Straßburg, wo sie den Winter 1525/26 unter falschen Namen als Gäste Kapitos und Butzers weilten. Hier traf Farel wieder mit ihnen zusammen[4] und noch einen andern treffen wir in ihrem Kreise: Franz Lambert von Avignon.

Die folgenden Jahre finden wir Faber in Blois, wohin ihn der König als Erzieher seiner Kinder und Bibliothekar seiner Schloßbibliothek berufen hatte. Damit war er allen Gefahren ziemlich entrückt, die damals von neuem alle evangelisch Gesinnten bedrohten, jener neuen Verfolgung der ‚lutheriens', die 1529 eines der edelsten Opfer auf den Scheiterhaufen brachte: Louis de Berquin, den Edelmann und humanistischen Gelehrten, der seine evangelischen Ueberzeugungen zweimal mit dem Kerker und schließlich mit dem Tode bezahlen mußte. Den Faber schützte indessen Margarethe von Navarra, die edle, mit Bri-

---

[1]) Graf a. a. O. S. 166 ff.

[2]) Bulaeus gibt in seiner Universitätsgeschichte, T. VI 173 ff. einen interessanten Auszug aus den Registern des Parlamentes über die Beschwerde des Ordens über das Verhalten des Bischofs von Meaux. S. 182 finden sich dann die Faber vorgeworfenen häretischen Irrtümer, nicht weniger als 11 hatten die Gegner seinem Evangelienkommentar entnommen. Sie bewegen sich meist um das Verhältnis von Evangelium und Institution, Tradition.

[3]) Sehr lehrreich ist das, wenn auch einseitige, so doch sicher nicht ganz unrichtige Urteil des Buläus — a. a. O. S. 184 —: Vita et Gesta Guillelmi Briçonnet tunc Episcopi Meldensis eum omnino reddunt a calumnia istius modi et a suspicione haereseos immunem. quippe nemo acrius Lutheranum haeresim insectatus est, nemo ferventius Catholicam tutatus.

[4]) Er kam von Mömpelgard, wo er gewirkt und dann hatte weichen müssen; vergl. Ch. Schmid, Wilhelm Farel in „Leben und Schriften der Väter der reformierten Kirche".

çonnet in engem Briefwechsel stehende Schwester Franz' I., die nach Möglichkeit alle Verfolgten zu schützen suchte. Sie sorgte, als 1530 die Lage immer bedrohlicher wurde, für seine Uebersiedlung nach Nérac, wo er aller Unruhe entrückt war. In Blois und Nérac arbeitete er an der Bibelübersetzung, um die hl. Schrift seinem ganzen Volke zugänglich zu machen. Was er hier erarbeitet hat, verschmolz später Olivetan, der Vetter Kalvins, mit seinen eigenen Uebersetzungen zu der Bibel, die für die Hugenottenkirche die maßgebende werden sollte. Mit diesen Uebersetzungsarbeiten schloß Faber sein umfangreiches Lebenswerk. Hier in Nérac fand sich auch der Kreis von Meaux noch einmal zusammen. Hier entfaltete sich diese eigenartige mystisch-spiritualistische, zum Schwelgen in phantastischen Gedankenspekulationen und zu Quietismus neigende, mit platonischen Momenten durchsetzte Frömmigkeit, wie sie uns der Briefwechsel zwischen Margarethe und Briçonnet und die Schriften der ersteren, vorab ihr Miroir de l'âme pêcheresse, aufweisen. Hier trafen sich mit Faber wieder Roussel, Michel d'Arande, dazu Clement Marot und andere Humanisten und Renaissancedichter[1]). Das bedeutendste Ereignis dieser letzten Jahre ist der Besuch des jungen Kalvin; auf seiner Flucht von Paris, die durch die von Guillaume Cop durch seine Rektoratsrede vom 1. XI. 1533 hervorgerufene Erregung bedingt worden war, besuchte der junge, aus dem Humanismus hervorgegangene Reformator den Meister des französischen Humanismus und lernte ihn von Angesicht zu Angesicht kennen. Faber hat vielleicht die Bedeutung dieses jungen Mannes für die zukünftige Entwicklung geahnt, und er entließ ihn mit dem Rat zur Mäßigung, indem er ihm Melanchthon als Vorbild hinstellte, seiner eignen zur Güte und friedlichen Kompromissen geneigten Natur entsprechend. 1536 ist Faber gestorben, nachdem er sich noch in den letzten Lebenstagen bittere Vorwürfe gemacht hat, daß nicht auch er wie die vielen Märtyrer es gewagt habe, mit seinem Leben für seine Ueberzeugung einzustehen.

[1]) Zum folgenden vergl. E. Doumergue, Jean Calvin I 395 ff.

Dieser kurze Ueberblick über sein Leben läßt uns eine Ahnung davon gewinnen, wie vielseitig und umfassend der Einfluß dieses Mannes gewesen ist. Dies wird nun aber noch verdeutlicht dadurch, daß wir eine ganze Anzahl der bekanntesten Männer jener Zeit, da das Frührot der Reformation über Frankreich zu leuchten begann, als seine unmittelbaren Schüler wiederfinden. Sein Schüler und langjähriger Mitarbeiter war Clichtove, der mit ihm zusammen eine Reihe von kirchlichen Schriftstellern, u. a. den Raymundus Lullus herausgab, ein Mann, der nach Renaudets Urteil für die Zeit um 1510 als „Repräsentant der modernen Theologie in Paris" gelten darf[1]). Wir nennen weiter Hieronymus Gebwiler, der von 1501—1509 Leiter der berühmten Lateinschule in Schlettstadt war und durch den angeregt, der junge Beatus Rhenanus in Paris bei Faber studierte, um bald selbst einer seiner treusten Anhänger zu werden und dann im elsässischen Humanistenkreis, unter die Anhänger Jakob Wimpfelings und Sebastian Brants, Fabers Lehre zu verbreiten[2]). Bruno Amerbach führte Fabers Gedanken in Basel ein[3]) und selbst Zwingli ist mit ihm bekannt, und wahrscheinlich sind Fabers Gedanken nicht ohne Einfluß auf seine religiöse Entwicklung geblieben[4]). Zu seinen Schülern gehörte ferner Franz Vatable, der in Paris sich dann als Erneuerer der hebräischen Sprachstudien einen Namen gemacht hat. Ein Schüler Fabers war es, dem der Erzbischof Briçonnet die Erziehung seines Sohnes Wilhelm, des späteren Bischofs von Meaux, anvertraute[5]). Auch Guillaume Budé, der berühmte humanistische Rechtsgelehrte, gehörte zum Faber'schen Kreis, kurz das Urteil Renaudets, der Fabers Gedanken für den höchsten Ausdruck des französischen Humanismus hält[6]), dürfte nicht zuviel gesagt haben.

---

[1]) A. a. O. S. 500.

[2]) Renaudet a. a. O. S. 504.

[3]) A. a. O. S. 505.

[4]) Siehe Usteri, Initia Zwinglii, Theol. Stud. u. Krit. 1886 S. 117 ff. Nach Usteri befand sich in Zwinglis Bibliothek Fabers Psalterium Quincuplex und vielleicht auch der Pauluskommentar von 1512.

[5]) Renaudet a. a. O. S. 384. [6]) Ebenda.

Von seiner humanistischen Wirksamkeit unterscheiden wir seinen unmittelbaren Einfluß auf die Entwicklung der französischen Reformation. Hier haben wir seine beiden Schüler Gerhard Roussel und Wilhelm Farel zu nennen, und vielleicht auch Olivetan, der wahrscheinlich zu seinem Kreis gehörte [1]). Faber hat den jungen Farel als Lehrer auf die Reform hingewiesen und in enger Fühlung mit ihm gestanden [2]), bis dieser dann das Reformationswerk in Genf begann, und Faber war Lehrer und Freund Gerhard Roussels, der später, Prediger der Königin Margarethe von Navarra und mit Kalvin befreundet, auf seine Weise und ganz anders als Farel, mehr mystisch-quietistisch, spiritualistisch, wie der ganze Kreis um Margarethe, die Reformgedanken entwickelte, jedoch im Katholizismus verblieb. —

Damit steht in groben Zügen das Lebensbild und das Lebenswerk dieses Mannes mit seinen weit verzweigten und außerordentlich vielseitigen Ausstrahlungen in seine Zeit hinein vor unseren Augen. Nun ist aber Faber Stapulensis einerseits von der bisherigen Forschung nicht in der Weise beachtet worden, die er verdient, andererseits ist von einigen französischen Gelehrten der Versuch gemacht worden, ihn zum ersten Reformator Frankreichs zu machen. Das erstere hat dieser außergewöhnliche Mann nicht verdient, und ob das zweite richtig ist, wäre zu fragen. Jedenfalls tauchen mit der Fragestellung: Faber und die französische Reformation [3]) eine Reihe von Fragen auf, die noch der Erledigung harren und eine Behandlung dieses Themas rechtfertigen. Um welche Probleme

[1]) Merle d'Aubigné, Hist. de la Reformation du XVI e siècle Bd. III S. 497 1847, Graf a. a. O. S. 215 ff. Graf weist auf eine starke Abhängigkeit der Arbeit Olivetans v. Faber hin, zumal bei der Uebersetzung d. N. T.

[2]) Farel spricht selbst über seine Beziehungen zu Faber in seiner Schrift A tous Seigneurs von 1530; bei Ruchat ed. Vullemin: S. 535 ff. Er sagt dort S. 535: . . . il avoit — scil. Faber — du scavoir beaucoup plus que tous les docteurs de Paris. Vergl. ferner Merle d'Aubigné a. a. O. S. 500.

[3]) Mit dieser Formulierung ergibt sich eine Beschränkung der Betrachtung auf die Jahre 1509—1525, auf die in diesen Jahren geschriebenen Kommentare über den Psalter, die paulinischen Briefe, die 4 Evangelien und die katholischen Briefe. Diese Werke enthalten seine wesentlichen Anschauungen über Religion, Theologie, Kirche; ‚Meisterwerke' nennt Barnaud S. 7 die Kommentare zum N. T.

es dabei geht, wird uns ein Ueberblick über die bisherige, Faber behandelnde Literatur geben.

„Omnia operatur Dei gratia et misericordia. sed et nobis, qui ex morte peccati vivificamur in spiritum, maxime necessaria. ut qui in magna necessitate et indigentia existentes, per solam gratiam salvari possumus . . . Nihil igitur nobis, sed omnia Deo tribuere debemus, ut non in nobis, non in operibus gloriemur, sed in sola Dei gratia et misericordia“ [1]). Um die Erörterung über Fabers Stellung in der beginnenden französischen Reformation zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß Gedanken, wie der soeben zitierte in gleicher und ähnlicher Formulierung zahlreich in Fabers Pauluskommentar vorkommen. Hier wird also, scheint es, schon 1512, fünf Jahre vor dem Auftreten Luthers und fern von Wittenberg, in Paris, von Faber die protestantische Grundlehre von der justificatio sola gratia sine operibus vertreten. Von dieser Beobachtung ausgehend, formulierte 1847 Merle d'Aubigné in seiner Reformationsgeschichte seine Ansicht über den Beginn der Reformation in Frankreich: Als Faber sich dem Studium der heiligen Schrift zuwandte, begann in Frankreich eine neue Zeit. 1512 beginnt für es die Reformation mit der Lehre von der Rechtfertigung. Was Faber begann, setzte später sein Schüler Farel fort, und wenn auch zuzugeben ist, daß diese Bewegung gestärkt wurde durch die Ereignisse jenseits des Rheins und des Jura, so kann man sich nicht der Ueberzeugung verschließen, daß es auch ohne Luther und Zwingli in Frankreich ‚un mouvement de Réforme‘ gegeben haben würde [2]). Auf dieser Ansicht haben dann de Félice 1851, Coquerel 1855, v. Polenz 1857, Lutteroth 1859, Schäffer 1870, Douen 1892, Doumergue 1899, van Proosdij 1900 aufgebaut, in dieser Beleuchtung haben sie Faber und sein Werk gesehen [3]). Dabei

---

[1]) Faber, Pauluskommentar S. 129 a b, zu Eph. 2, 1 ff.

[2]) Merle d'Aubigné, Hist. de la Reforme III S. 486, 498 ff.; zu beachten ist, daß der Begriff „Réforme“ Reformation bedeutet, nicht etwa nur das, was wir unter „Reform“ verstehen.

[3]) G. de Félice, Histoire des protestants de France 2. Ausgabe 1851 S. 22; Coquerel im Bulletin de la societé l'histoire du protestan-

interessiert uns hier nicht, wie sich diese Autoren nun wieder durch stärkere oder schwächere Hervorhebung dieser Tatsache, daß Faber die Rechtfertigungslehre vertreten habe, unterscheiden. Worauf es ankommt, ist dies: Sie glauben, 1512 habe Faber die protestantische Rechtfertigungslehre vertreten, und sie glauben ferner, die Tatsache, daß diese Lehre in einem humanistischen Kommentar zu lesen war, genüge, um den Beginn der Reformation damit anzusetzen. Das geht soweit, daß Doumergue von einem ‚protestantisme fabrisienne' spricht. Schon 1708 hat der Pariser Oratorianer Richard Simon den merkwürdigen Gedanken geprägt, man könne Faber nicht vorwerfen, qu'il Lutheranisoit. Il eut été plus à propos de dire que Luther Fabrisoit' [1]). Wir begegnen hier schon der eigentümlichen Methode, diese Frage einfach mit dem Hinweis auf die zeitliche Priorität der Faber'schen Rechtfertigungslehre zu lösen, absehend von jeder systematischen Beurteilung der Faberschen Gedanken. Ganz kraß kehrt der Gedanke bei Proosdij wieder, dem die einfache Tatsache, daß Luther zu seiner Psalmenvorlesung auch Fabers Psalterium Quincuplex von 1509 benutzt hat [2]), genügt, um die französische vor der deutschen Reformation beginnen zu lassen [3]). Und Doumergue faßt dann die ganze Entwicklung in Frankreich vor dem Auftreten Kalvins unter dem Kennwort ‚protestantisme farbisienne' zusammen.

tisme français 1855 S. 102. v. Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus 1857, I S. 200; Luteroth, la Reformation en France pendant sa première période 1859, S. 2 ff.; derselbe art. Lefèvre d'Etaples in Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses VIII S. 69 ff. 1880; Adolphe Schaeffer, Les Huguenots du seicième siècle, 1870, S. 22; O. Douen, la Réforme française est-elle la fille de la Réforme allemande? im Bull. de la soc. de l'hist. du prot. franc. 1892, S. 65—90; E. Doumergue, Jean Calvin I S. 78 ff; 1899; J. van Proosdij, Jacques le Fèvre d'Etaples voorganger van Calvijn 1900, S. 70 ff.

¹) Richard Simon, Bibliothèque critique 1708. T. II S. 377.

²) W A 4, 463 ff.

³) Proosdij a. a. O. S. 72 de fransche reformatie is froeger dan de duitsche, de geschriften van Le Fèvre waren aan Luther bekend en zijn door Luther gelezen, voordat Le Fèvre van Luther iets wist of gelezen had.

Aber es fehlt nun auch nicht an einer wesentlich einleuchtenden Beurteilungsweise Fabers[1]). Wiederum kann es sich hier nicht darum handeln, die einzelnen Unterschiede der hier in Frage kommenden Meinungen darzulegen. Es ist darauf zu achten, daß ihnen allen die Ansicht zu grunde liegt: Faber kann man nicht einen Reformator nennen im eigentlichen Sinne des Wortes, er ist ein Vorläufer, vielleicht der unmittelbarste Vorläufer (Barnaud), aber eben Vorläufer. Denn er hat die Tiefe des Paulus nicht wie die Reformation begriffen, er war schüchtern in den Punkten, in denen er von der kirchlichen Tradition abwich. Ein solcher Mann kann nicht für die spontane Volksbewegung verantwortlich gemacht werden, wie sie auch in Frankreich zu Beginn der Reformation vorhanden ist (Michelet). Die enge Verbindung, die damals zwischen Deutschland und Frankreich bestanden hat, verbietet uns, in Faber den Vater der französischen Reformation zu sehen, er steht in der Mitte zwischen Vorläufern der Reformation und der Reformatoren. (Graf, besonders a. a. O. S. 213 ff.) Er ist vielmehr der hervorragenste Vertreter des protestierenden Mystizismus, der Erbe eines Gerson d'Ailly (Bonnet).

In dieser ganzen Debatte um die These von Merle d'Aubignié ist eine Vertiefung zum erstenmal von Sabatier-Plantier (1870) erreicht worden, der a. a. O. S. 28 unterscheidet: ‚eine Reformgesinnung, die sich als das lebhafte Empfinden einer Unordnung dokumentiere, die wieder gut gemacht werden soll, und der eigentlichen Reformation, die die Antithese sei zu dem Prinzip, aus dem sich jene Mißstände herleiten. Von einer solchen finden

[1]) Graf a. a. O. S. 33. 42. 211; Michelet, Hist. de France au seizième siécle 1855. S. 52; J. Bonnet, Récits du seizième siécle, 1866 S. 21; H. de Sabatier-Plantier, Jacques Lefère d'Etaples 1870. S. 28. 72. 77; Herminjard, Correspondence des Reformateurs. I S. 4 f.; S. Berger, le Procès de Guillaume Briçonnet, in Bull. de la soc. de l'hist. du prot. franc. 1895, S. 21 f.; Imbart de la Tour, les Origines de la Reforme en France, II S. 393 III S. 141, 426; I. Barnaud, Jacques Lefèvre d'Etaples 1900, S. 111; J. Viénot, y a-t-il une Réforme française antérieure à Luther? in Bull. de la soc. de l'hist. du prot. franc. 1913, S. 97 ff.; N. Weiß, Réforme et Préréforme (Jacque Lefèvre d'Etaples), in Revue de Metaphysique et de Moral 1918, S. 647—667.

sich im Pauluskommentar von 1512 nichts'. In der Tat wird beides in allen auf Merle d'Aubigné beruhenden Darstellungen ständig verwechselt. Ferner hat der Franzose Viénot darauf hingewiesen, daß die Ansicht Merle d'Aubignés bedingt ist von nationalen Empfindungen (a. a. O. S. 97): Cette legende — Faber der Vater der französischen Reformation — . . . qui n'a obtenu la faveur dont elle jouit encore, que parce qu'elle flattait doucement l'amour-propre nationale de nos historiens.

Doch die eigentliche Möglichkeit, Faber richtig zu beurteilen, wurde erst dadurch eröffnet, daß man seine eigenartige Persönlichkeit, seine ebenso eigenartigen wie vielseitigen, ja oft unausgeglichenen und widerspruchsvollen [1]) religiösen und theologischen Anschauungen hineinstellte in die Gesamtentwicklung des französischen Humanismus, wie es die Darstellungen von Imbart de la Tour und Renaudet getan haben. Denn nun zeigte sich, wie man diese Rechtfertigungslehre Fabers prinzipiell zu werten hat, eine Frage, die bisher nicht berührt wurde. Diese Lehre wachse nicht wie bei Luther hervor aus großen, erschütternden Seelenkämpfen, sondern sie steht unter dem Gesichtspunkt echten Humanismus' : Zurück zu den Quellen, in denen wir die Lehre des wahren Glaubens finden. In der Bibel finden wir aber neben Paulus auch den Jakobus, und so kommt Faber zu einer Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, ohne dadurch Wesentliches an der katholischen Werkgerechtigkeit zu zerstören. Paulus und Jakobus versöhnen, laute die Losung [2]). In diese Gedankenwelt gehört auch der von den von Merle d'Aubigné ausgehenden Forschern so oft zitierte Biblizismus Fabers. Auch der sei kein Zeugnis für reformatorische Gesinnung schlechthin, sondern eigne auch den christlichen Humanisten, auch einem Erasmus. Vor allem stellt de la Tour die Frage nach dem Faber leitenden religiösen Prinzip [3]). Es sei nicht der Glaube, sondern

---

[1]) Es sei nur beispielsweise hier schon daran erinnert, daß sich im Kommentar von 1512 neben der angeblich reformatorischen Rechtfertigungslehre auch neuplatonische Mystik findet, die ihren Einfluß vor allem auf die Sündenlehre ausübt und diese dadurch ganz und gar unreformatorisch gestaltet.

[2]) de la Tour a. a. O. II S. 394.

[3]) a. a. O. III S. 145.

die Liebe, und damit zusammenhängend der mystische Gedanke der unio mit Gott, die alles beherrschen. Es dürfe daher nicht gefragt werden: Ist Faber Protestant, sondern: Inwieweit hat sich die französische Reformation ihm angeschlossen? Und de la Tour beantwortet die Frage dahin, daß nur der Kreis um Margarethe von Alençon Fabers Gedanken folgte, daß aber für die eigentliche französische Reformation der maßgebende Einfluß von Luther ausging, wie denn auch bald allenthalben für die neue Häresie das Schimpfwort „lutheriens" aufkam, und die deutschen und schweizer Reformatoren nie ernstlich mit der Bewegung von Meaux gerechnet haben [1]). Man kann auch noch daran erinnern, daß Faber bis zu seinem Tode offiziell Katholik geblieben ist, ja daß der Nuntius Aleander noch 1531 hoffte, mit ihm ins Reine zu kommen, sobald Faber nur die Abweichungen vom Vulgata-Text in seinen Schriften ändern wollte [2]). Man sieht, darum ging anscheinend der Streit, nicht um seine Rechtfertigungslehre.

Aber mit der bisherigen Fragestellung — die These von Merle d'Aubigné und ihre Abschwächung bezw. Bekämpfung — ist das Problem: Faber und der Beginn der französischen Reformation noch nicht ganz umschrieben. In der gesamten bisher genannten Literatur ist die theologische Wirkung Fabers auf die folgende Zeit so gut wie nicht beachtet worden. Man kam nicht bis zur Frage, ob nicht von ihm her ein Licht auf die religiöse Eigenart Kalvins falle. Das scheint uns eng zusammenzuhängen mit einem systematischen Fehler fast aller erwähnten französischen Behandler unseres Themas (de la Tour, wohl auch Sabatier-Plantier bilden eine Ausnahme dabei). Immer wieder steht man vor einer — gewiß interessanten — Häufung von Einzeltatsachen, sei es biographischer, sei es theologischer Art. Aber immer wieder vermißt man das zusammenfassende, wertende, die Tatsachen und Gedanken in Entwicklungslinien einordnende Urteil. Nur so läßt es sich z. B. erklären, daß man an die Tatsache,

---

[1]) a. a. O. III. S. 426—429.

[2]) Brief Aleanders an Sanya, Sekretär des Papstes Clemens VII. vom 30. XII. 1531. Im Bull. de la soc. de l'hist. du prot. franc. 1865 S. 346/47. Herminjard II Nr. 363.

daß Faber, in einer Exegese des Römerbriefes, die Rechtfertigung aus Glauben allein vertrat, jene weittragenden Konsequenzen knüpfen konnte, die ihn zum Vater der französischen Reformation machten. Es fehlt, mit andern Worten, eine systematische Darstellung der Theologie Fabers, obwohl so manches über ihn als Protestanten und Reformator geschrieben wurde. Diese letztere Frage läßt sich nicht lösen mit Hinweis darauf, daß Faber zu der und der Zeit noch die Heiligenverehrung gebilligt oder abgelehnt, daß er so und so die Stellung des Papstes beurteilt hat. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß alle Kritik Fabers an aktuellen kirchlichen Zuständen auch durch die gallikanische Opposition erklärt werden kann[1]). Auch die vielberufene Hinwendung Fabers zur Bibel bedarf einer Einschränkung. Faber hat sich auch nach 1509 noch mit anderen als biblischen Studien befaßt, wenn auch mit stärkerer Konzentration auf die Bibel und primär religiöser Einstellung[2]). Die Frage ist nur von seiner Theologie aus zu entscheiden. Von der Theologie Fabers aus gewinnt aber die Frage sofort eine ganz bestimmte Wendung, nämlich: Wie sah es in der französischen vor-kalvinischen Theologie aus? Damit rückt Kalvin in die sich um Faber drehende Debatte hinein. Aber nicht genug damit. Die Schüler Fabers, dieses tief religiösen Humanisten — eine Charakteristik, die ihm eher zukommt als der Titel „Reformator" — waren Roussel und Farel, und die Fabers Schüler waren, wurden Freunde Kalvins. So dehnen wir den Begriff „französische vorkalvinische Theologie" auf jene beiden mit aus, wohlwissend, damit nicht alle in Frage kommenden Männer genannt zu haben; aber es sind doch die, die Faber am nächsten standen und am nachhaltigsten den Gang der Entwicklung beeinflußt haben, bis Kalvin auftrat: Roussel als der leitende Mann im Kreise der Königin von Navarra und Farel als der Reformator der französischen Schweiz und Begründer der Reformation in Genf. Von diesen Daten aus läßt sich eine theologische Beziehung zwischen diesen Männern sehr

[1]) de Sabatier-Plantier, a. a. O. S. 78.

[2]) Renaudet, a. a. O. S. 610.

wohl vermuten, jedenfalls nicht von vorn herein von der Hand weisen. Und in der Tat fehlen Hinweise auf dieses Problem in der Literatur nicht.

So hat schon Kattenbusch[1]) 1878 eine wertvolle Anregung in einer kurzen Notiz gegeben, in der er die Vermutung äußert, daß sich manche Eigentümlichkeiten Kalvins vom Kreise eines Faber und Roussel her näher beleuchten ließen. Um welche Frage es dabei geht, hat dann Scheibe 1897 in einem etwas ausführlicheren Hinweis ausgeführt[2]). Er geht aus von dem bei Luther und Kalvin ganz anders aufgefaßten Begriff der ‚gloria Dei': Während für Kalvin gerade das sorgfältige Auseinanderhalten des Interesses für die gloria Dei und desjenigen für die salus hominum charakteristisch ist, fällt bei Luther gerade beides durch die zentrale Stellung der Liebe im Gottesbegriff zusammen. Dieselbe Eigentümlichkeit Kalvins findet sich bei Farel, und so kommt Scheibe dazu, in Faber den eigentlichen Anreger dieser von Luther so bedeutsam abweichenden Religiosität zu sehen. Damit ist zum ersten mal dieses interessante Problem deutlich formuliert. Von Proosdij 1900 wurde die Frage trotz des verheißungsvollen Titels: Jacques le Fèvre d'Etaples, voorganger van Calvijn nicht weitergeführt[3]). Dagegen hat Doumergue die Anregung Scheibes aufgenommen[4]). Vor allem aber ist hier Hermann Dörries zu nennen, der 1925 die Ansicht Scheibes scharf kritisiert hat[5]). Er sieht in Faber nur den Mystiker, der zwar in dualistischen Gedanken schwelgend, vor der immensitas

[1]) Jahrbücher für deutsche Theologie 1878 S. 514.

[2]) M. Scheibe, Calvins Prädestinationslehre 1897, S. 120 ff.

[3]) Diese Schrift besitzt keinen wissenschaftlichen Wert. Sie faßt zusammen, was über Faber geschrieben worden ist und folgt in vergröbernder Weise der These von Merle d'Aubigné. Zur Charakteristik der Schrift mögen folgende Zitate dienen: S. 72. Le Fèvre is niet door Luther en de beweging van Wittenberg met de waarheit bekend geworden; neen, erder dan Luther kende hij de Warheid . . . S. 74 De duitsche Hervorming is niet de vader of de moeder van de zwitsersche of fransche; neen, zij hebben alle maar éénen Vader, nl. den Heiligen Geest.

[4]) Doumergue, Jean Calvin 1899, I S. 550/51.

[5]) H. Dörries, Calvin und Lefèvre in Zeitschrift für Kirchengeschichte 1925, S. 544—576.

dei vergehend, doch die Scheidewand zwischen Gott und Mensch niederlegt. Eine solche Religiosität könne nicht mit Kalvin in irgend welcher Beziehung stehen.

Selbst gesetzt den Fall, Dörries hätte recht, wäre natürlich auch so eine Behandlung der Theologie Fabers möglich. Nur freilich nicht mehr in der Fragestellung: „französische vorkalvinische Theologie“, denn wir setzen in diesem Begriff irgend eine Beziehung zu Kalvin voraus. Aber es steht in Wirklichkeit nun so, daß Dörries das Wahrheitsmoment in dem Hinweis von Kattenbusch und Scheibe nicht zu entkräften vermocht hat — inwiefern, wird später zu zeigen sein — da er den Gottesbegriff Fabers sehr einseitig darstellt. Was er sagt, ist wohl richtig, aber es bedarf der Ergänzung und Einschränkung durch andere Momente in Fabers Gottesbegriff, andere Momente, die gerade jene behauptete Verwandtschaft zu Kalvin hin deutlich machen. Damit ist zugleich deutlich geworden, daß wir vom Faber'schen Gottesbegriff aus die Frage anzufassen haben. Gerade der Gottesbegriff zeigt ja immer am ehesten den Charakter einer bestimmten Religiosität an, er spiegelt sich wieder in den verschiedenen Theologumena und gibt den Schlüssel zum Ganzen in die Hand.

Es liegt in der Natur der Sache, daß wir hier keine völlige Darstellung der Theologie Fabers geben können. Wir werden uns im Wesentlichen an den Gottesbegriff halten und andere „Lehrstücke“ nur insofern heranziehen, als sie unmittelbar die Eigenart des Gottesbegriffs wiederspiegeln und zur weiteren Erklärung des Gottesbegriffs selber dienen. Nach der Darstellung des Gottesbegriffs wird dann die Frage der Auswirkung der Gedanken Fabers zu untersuchen sein.

I. Die Theologie Fabers.

A. Der Gottesbegriff.

1. Neuplatonische Mystik.

a) Das neuplatonische System.

Um einen Einsatzpunkt zur Darstellung der Faber'schen Gedanken über Gott zu finden, gehen wir von den neuplatonischen Gedanken aus, die nicht nur einen philosophischen Rahmen für seine theologischen Gedanken bilden, sondern sein ganzes Reden von Gott oft wesentlich bestimmen, wie es ja für die ganze Art neuplatonischen Denkens nicht weiter verwunderlich ist, da hier in ganz intensiver Weise Metaphysisches und Religiöses, Rationales und Mystisches in selsamer Verschlingung, Vermischung, ja Identität ineinander liegt. Es handelt sich um ein Zusammenfallen der Begriffe „Leben" und „Sein". Was die metaphysische Spekulation erarbeitet, dieses Sein als den Sinn, der der Welt und allem Geschaffenen wie allem Geistigen zu grunde liegt, es ist zugleich der Gegenstand frommer mystischer Betrachtung, es ist der Inbegriff des Lebens, dem sich die Seele zugewandt, von dem sie selber lebt, es ist Gott selber[1]).

Wie wir sahen, hat sich Faber schon früh dem Studium des Neuplatonismus zugewandt; seit er aber 1498 die Schriften des Areopagiten herausgegeben hatte, muß er sich ständig damit befaßt haben, denn noch im Kommentar von 1522, also nachdem er schon 13 Jahre biblizistisch interessierter Humanist gewesen, finden wir Ausführungen neuplatonischen Charakters. Der Areopagite ist ihm unerreichtes Vorbild einer echten, um die Mysterien des Glaubens wissenden Philosophie und Theologie. So begegnen wir oft Hinweisen auf diesen Meister christlicher Philosophie, den er in starken Ausdrücken feiert. Er ist ihm der ‚divinus', der ‚beatissimus', der einzige Führer zur

---

[1]) Faber, Komm. zu Paulus 1512 zu 1. Tim. 6,15–16, p. 165b/166a Ut Deus omnibus dat esse, ita omnibus, qui vivunt, dat vivere . . . Nam ipse solum est omnium entitas et omnium vita.

„glaubenden Philosophie", er hält ihn für den discipulus deiloqui et deiferi Pauli [1]). Dabei kommt es ihm aber auf das christliche Moment in diesem Neuplatonismus entscheidend an. Denn er weiß einem Jamblich, Porphyrius, Plotin, Proklus gegenüber sich wohl abzugrenzen. Ihnen gegenüber hält er sich an Augustin und betont gerade dem zeitgenössischen Platonismus gegenüber, daß man von einer Idee im Sinne Platons nicht reden könne: es sei denn, man verstehe Christus darunter [2]). An die Stelle der platonischen Ideen sind die christlichen Größen: Gott, Sohn, Geist getreten [3]).

Das neuplatonische Gottesbild kennzeichnet sich bekanntlich dadurch, daß hier alles bezogen ist auf das ‚ἓν καὶ πᾶν', in dem Alles sich in höchster Einheit zusammenfaßt. Dieses Höchste ist nun so geladen von göttlicher Fülle, daß es in sich selber überströmt und daraus das Herabfließen göttlicher Kräfte in den Kosmos bis zu seinen untersten Stufen herab entsteht. „Weil das Eine vollkommen ist, weil es nichts sucht noch hat noch bedarf, so floß es gleichsam über und dieses Ueberfließen brachte anderes hervor" [4]). Aber all' dies Gewordene behält in sich die

[1]) Die Zählung der Psalmen im Psalt. quinc. nach Vulg. — Die Kommentierung zerfällt meistens in eine Expositio und ein Adverte. Der Wert dieses Kommentars besteht nicht so sehr in der Originalität der Gedanken als in der Wahl ganz charakteristischer Ausdrücke und Formulierungen, mit denen er den Text paraphrasiert. — Psalt. quinc. 1509 Ps. 67 adverte ad 13; Kom. z. Paulus 1512 Röm. 13. 1 ff. p. 78a; 1. Kor. 1,17—25 p. 84b, 85a; p. 183 b 184a p. p. 122b 122a; 1. Tim. 6, 15—16, p. 165 . . theologiam, quam sacre philosophantium unus Dionysius appellat apophaticam.

[2]) Kom. z. Paul. 1. Kor. 12, 4 ff. p. 98 b; 1. Tim. 6, 20 p. 165 b, 166 a. An dieser zweiten Stelle heißt es: At multilinguis hydrus sibilat: Augustinum celebrasse ideam. Esto, sed plane, ut vir sanctus, ad catholicam, non ad Platonicorum intelligentiam ideae nomen Christo filio Dei tribuit. Das geben gerade die zu, quorum libri a recentioribus Platonicis etiam nunc ad astra feruntur; Plotin, Porphyr usw.

[3]) Evang. Kom. B, p. 125b: . . . et certe omnia supereminenter sunt in patre et in verbo et spiritu sancto, ut in omnium causa, non ut in idea Platonica.

[4]) Plotin, Enneaden V 2, 1. ὂν . . τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι, οἷον ὑπερεῤῥύη. καὶ τὸ ὑπὲρ πλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν

große Sehnsucht nach der endgültigen Wiedervereinigung, woraus eine der ersten entgegengesetzte Bewegung, ein Zurückströmen des Alls zu Einem entsteht. Wie Plotin fortfährt: „Dieses Gewordene aber wendet sich hin zu Einem und wurde so der Urbegriff". Das ist das Schema, in dem sich Fabers Gedanken gerne bewegen. Auch für ihn ist Gott eine ruhende, in sich selbst beharrende Größe. Auf ihn ist schlechthin alles bezogen, und sein Wesen begreifen wir nicht aus den Dingen, sondern umgekehrt, die Dinge sind nur deshalb überhaupt mit Namen zu nennen, weil Gott der Inbegriff des Seins ist. So wie wir die Sonne nicht nach dem Schein beurteilen, den das Wasser von ihr widerspiegelt, sondern nach ihr selbst [1]). Gott ist der unbegreifliche Anfang alles Seins, des geschaffenen und ungeschaffenen, und in der Unendlichkeit liegt dieser Beginn. Daß alles aus ihm herausquillt als entia aus der summa entitas, darauf weisen die Ausdrücke fons und origo, mit denen Faber Gott bezeichnet [2]).

Damit freilich, daß Gott als ens, als Inbegriff des Seienden allen entia, die in ihrem wahren Wesen ja nichts anderes als non entia sind [3]) gegenüber gestellt wird, braucht noch nicht die unmittelbare Beziehung zum Neuplatonismus vorzuliegen. Es ist zunächst nur damit gesagt: Der Gottesbegriff wird hier bestimmt durch ein Moment der antiken Philosophie, ihren Seinsbegriff, der in Gott das höchste Gut, das wahre Sein, das

ἄλλο. τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη. — Uebersetzung nach Kiefer.

[1]) Kom. zu Paul. Eph. 3, 13 ff., p. 130 b. Aus der umfangreichen Stelle zitieren wir: Sic Deus ab entibus, qui ens dicatur, nomen non trahit, sed ab ipso, qui summum et solum verum ens est, caetera sibi nomina trahunt.

[2]) Ev. Kom. B, p. 215 a: Ire ad patrem est ire ad Deum totius bonitatis et creatae et increatae primordiale, infinitum et incomprehensibile principium. p. 244 a: pater qui est totius etiam superdivinae et superintelligibilis bonitatis originalis fons et fontana origo.

[3]) Kom. zu Paul. Hebr. 3, 1—2 p. 186a wird das Verhältnis zwischen Christus und Moses dem zwischen Wahrheit und Schatten verglichen: quae — sc. veritas — tanto praecellit et efficior est umbra, quanto dominus servo, imo quanto ens non ente et Deus creatura.

oberste Prinzip, die letzte Ursache sieht. Und Faber sind diese Gedanken durchaus geläufig. Da, wo die Schatten, die Hüllen und Symbole, mit einem Wort die non entia aufhören, da stehen wir vor dem in sich selbst ruhenden Gott, der selbst keine Bewegung und verändernde Entwicklung kennt.[1]) Aber wir sind doch in der Lage, diesen Gottesbegriff bei Faber näher zu bestimmen und in ihm wesentliche Stücke eines Neuplatonismus christlicher Prägung zu erkennen. Denn sobald Faber die innere Beziehung zwischen der summa entitas Gottes und den entia — die eigentlich non entia sind — näher ins Auge faßt, kommt er zu den charakteristischen Gedanken des Herab- und Hinaufströmens. Mit diesem neuplatonischen Bilde sucht Faber das Verhältnis von Geist und Stoff, Kreatürlichem und Geistlichem, zu fassen. Wie bei einem Gegenstand (z. B. Haus) nach mathematischen Gesetzen[2]), alle Kräfte nach der Basis tendieren, so gibt es auch im Geistigen dieses Streben der Kräfte. Nur daß hier die Richtung umgekehrt verläuft, nach oben, sursum, nicht nach unten, deorsum[3]). Alles tendiert da auf das schlechthin Eine. An anderen Stellen spricht er davon, wie vom obersten Prinzip der Strom göttlichen Wirkens hingeht bis zum letzten Zweck, auf den das principium

[1]) Ebenda Hebr. 4, 1; p. 187a: Ecce requies Domini in se ipso, non per umbram, non per symbola et in volucra illum contegenten, sed in se ipso aperta et nuda aeternae celebritatis gloria.

[2]) Faber liebt es zuweilen, seine Gedanken an mathematischen Figuren anschaulich zu machen, die er öfters auch dem Text als Zeichnungen hinzufügt. Als weiteres Beispiel sei auf Psalt quinc. ad Ps. 118 Heth 7 verwiesen. Es zeigt sich hier der ehemalige Lehrer der Mathemetik und Astronomie.

[3]) Kom. zu Paul. Eph. 2, 19—22 p. 129b. 130a: . . . et ut materialium aedificiorum omnia ad fundamentum nectuntur et ad fundamentum tendunt, sic in spirituali aedificio omnia in fundamento nectuntur et ad fundamentum tendunt. Sed id interest: quod in materiali aedificio fundamentum deorsum est, omnium infimum; in spirituali autem fundamentum sursum est et omnium summum. Nec ab re. Nam materialia omnia tendunt deorsum ad fundamentum, spiritualia autem sursum ad suum fundamentum, quod omnia sursum continet. Materialium latissimum est fundamentum, spiritualium angustissimum, unicissimum, simplicissimum. cuius simplicitas quanto magis capax est quaeque natura. et tanto beatior et Deo (ut sic dicam) insertior et unitior.

tendiert, und wie wiederum alles von diesem Endzweck göttlichen Heilswillens zurücktendiert zum Ursprung, der, wie wir sahen, fons und origo alles Seienden ist[1]). Es ist die divina motio, die sich in diesem Kreislauf des Wirkens äußert. Wir beobachten also: Gott ist für Faber, als der Deus in se ipso die in sich ruhende Fülle; sobald aber auf das Verhältnis dieses Gottes zur Welt reflektiert wird, treffen wir auf die Ausdrücke der Bewegung, der divina motio, des tendere, prodire und redire; da ergießt sich die Fülle Gottes hinein in die Welt, und kehrt alles Sein zu ihm zurück. Dieser Endpunkt ist Gott als das Einzig-Eine, unicissimum, das absolut Einfache gegenüber der Breite der Sinneswelt und ihrer Mannigfaltigkeit. Dieser, im Rahmen neuplatonischen Systems stehende Gedanke: Gott das unicissimum, wird für unsere weitere Untersuchung zu beachten sein.

Auf dem Grundprinzip dieser Doppelbewegung von oben nach unten und von unten nach oben baut Faber nun seine speziellen Gedanken auf; als Beispiel für Fabers christlichen Neuplatonismus erwähnen wir ein Wort über die Kirche. Die Kirche ist ihm Abbild und unmittelbare Fortsetzung bezw. Vorbereitung der himmlischen Hierarchie. Der klerikale hierarchische Aufbau der sichtbaren katholischen Kirche ist das Abbild der Ordnungen der Himmelswelt. Ja der Stufenaufbau, der den ganzen Kosmos gestaltet, bringt es mit sich, daß es auch verschiedene Stufen und Grade unter den Geretteten gibt, wenn auch allen das ewige Erbe gemeinsam ist[2]). Für diese Ge-

[1]) Ev. Kom. B. p. 125a: . . . sicque divina motio sive interna sive externa a principio per medium in finem tendant et rerursus a fine per medium recurrant in omnium principium.

[2]) Psalt. quinc. Ps 67 adverte ad 13: Id nosse oportet exercitus celestes esse: quos et hierarchias et sacros celestes principatus dicimus. et esse exercitus et hierarchias ecclesiasticas; quarum rectores ad celestium illarum imitationem primi ducere nostri a Christo domino celestium exercituum et omnium rege ordinati sunt. . . Si quis enim divinum Dionysium deiloqui ac deiferi Pauli discipulum in operibus suis consultat: intuebitur plane ecclesiam inferiorem ad superioris ornatus harmoniam primitus ab apostolis fuisse effictam; Kom. z.

danken werden wir ohne Frage in dem Areopagiten den Anreger suchen, auf den sich, wie bemerkt, Faber selbst des öfteren bezieht.

Es wäre nun noch darauf hinzuweisen, daß wir bei Faber auch den charakteristischen Gedanken eines christlichen Neuplatonismus wieder finden: Die Sünde rückt unter den Begriff des Nicht-seienden, so wie Plotin alles überhaupt Vorhandene in dieser kreatürlichen Welt dem Makel des ‚μὴ ὄν' unterstellt. Da wir später auf diesen Sündenbegriff Fabers noch zu sprechen kommen, begnügen wir uns hier mit diesem Hinweis. — Aber auch ein anderes fehlt nicht, ein ästhetisierendes Moment: die Tatsache, daß Faber den Begriff pulchritudo auch religiös verwendet. Er nennt den Bau der christlichen Kirche (= communio sanctorum) ein Gebäude, das Inbegriff aller, ja der höchsten Schönheit ist; von ihr geht die Liebe aus und diese Liebe ist s c h ö n, denn sie stammt aus der Fülle der Schönheit der Kirche [1]). Diese an sich sehr befremdenden Gedanken werden einleuchtend, wenn man sich klar macht, daß für Plotin der Begriff „Schönheit" zentrale Bedeutung hat. Das Schöne und Gute ist das wahrhaft Seiende, und noch deutlicher wird das, wenn er das Urböse, das Gottwidrige auch das Häßliche nennt [2]).

Paul. Eph. 3, 5 ff., p. 130b: Hier bauen sich Heiden, Hebräer, die guten Engel stufenmäßig übereinander auf, sodaß tatsächlich, wenn auch einschränkend, Faber sagen kann: etsi sint varii in sanctis et salvatis gradus. Der Ton liegt freilich darauf, daß alle teilhaben an der ewigen Erbschaft.

[1]) Kom. z. Paul. Eph. 2, 19—22, p. 129b: Paulus sieht da mehrere Visionen: In secunda (scil. visione) gloriam Christi vidit in similitudinem templi Dei omnem in se nihilo minus pulchritudinem continentis. 4, 11 ff. p 132a: . . ad huius summae p u l c h r i t u d i n i s aedificii complementum. . . 1. Thess. 4, 8—10 p. 151a: Quomodo. . . tam pulchrae fraternitatis dilectionem neglegimus: cum etiam mater nostra mater sit p u l c h r a e dilectionis.

[2]) Plotin, Enneaden (Ed. Kiefer) II. 4, 16: „Was nichts besitzt, weil es im Mangel, oder vielmehr, weil es der Mangel selbst ist, daß muß schlecht sein. Denn es ist kein Mangel an Reichtum oder an Stärke, sonder ein Mangel an Weisheit, Tugend, S c h ö n h e i t, Gestalt, Form uud Qualität. Wie soll es da nicht schlimm aussehen, durchaus häßlich u n d schlecht? . . . Die

So tritt uns in Fabers Anschauungen über Gott und Welt, freilich in christlicher Prägung, ein starkes Erbe neuplatonischen Gedankengutes, Plotin'scher, durch den Areopagiten vermittelter Philosophie entgegen.

b) Fabers Frömmigkeit als Mystik.

Aber freilich handelt es sich hier nicht um den Neuplatonismus als Philosophie. Wie dieser selbst stets religiöses Gepräge hatte, so blicken auch bei Faber die Gedanken, die wir bisher aufzeigten, gewissermaßen nur hindurch durch religiöse Aeußerungen. Faber will nicht, wie er selbst sagt[1]), Philosoph sein. Sein „neuplatonisches System" steht im umfassenderen Zusammenhang einer tiefen mystischen Frömmigkeit, die um den Gedanken einer mystischen unio mit der Gottheit sich bewegt, einer Einung, die eine wesenhafte, nicht eine willensmäßige ist. Denn es handelt sich dabei um ein allmähliches Eindringen, ein Hinaufsteigen in die höchste Sphäre der Gottheit, in jenes unicissimum, das der Ursprung alles Seienden ist. Höchste Seligkeit liegt für den Frommen darin, dorthin ‚hinüber zu gehen' (transcendere), da Gott alles in allem sein wird, zu jener Einung zu kommen, die wirklich alles in abgrundtiefer Fülle in sich zusammenfaßt[2]). Dieser Gedanke ist für Faber

Materie ist das Nichtseiende und infolgedessen der Schönheit des Seienden fremd." I 6,6: „Es ist das Häßliche und das Urböse identisch und umgekehrt ist das Seiende eins mit dem Guten und Schönen, richtiger das Gute und Schöne selbst".

[1]) Psalt. quinc. Ps. 148 adverte ad 14 . . eam solam scripturam eamque philosophiam amemus, que ad te manducit et docet, monstrat ac ostendit te amare et laudare.

[2]) Kom. zu Paul. Eph. 4,1 ff. p. 131: Nunc Paulus — scil. mit dem paränetischen Teil des Briefes — ad documenta descendit, quibus quisque parari potest, ut corpori Christi membrum inseratur, ut templo aptetur, ut tandem in unitatem illam transcendat, in qua Deus inhabitans et transiens ministrat omnibus sanctis suae infinitae plenitudinis abyssum et ubi est Deus omnia et operatur omnia in omnibus. Praeparamur autem ad illam futuram beatitudinem, ad illam omnia consummantem unionem. Nun werden Tugenden aufgezählt, die sich auswirken in einer Einheit der Kirche, des Glaubens, der Hoffnung, der Taufe. ex his unitatibus servatis ad eam, quae est consummatio om-

von zentraler Bedeutung. Immer wieder tritt er uns in seinen Schriften entgegen, so daß wir es glauben, wenn er versichert, daß die unio mit Gott an erster Stelle zu stehen habe, (allerdings mit dem bezeichnenden (s. u.) Zusatz, daß neben der unio die veneratio Dei steht) [1]. Daß dieser Gedanke der Einung im Sinn eines mystischen Realismus zu verstehen ist, kann nicht verkannt werden. Wer sich mit dem Göttlichen in diesem mystisch-realen Sinn eint, nimmt damit selbst auch etwas von der göttlichen Substanz an [2]), ja er geht in ihr auf.

Denn diese Einung verschlingt alles Menschliche. Wie Gott in sich selbst die höchste und vollkommenste Ruhe ist, so ist auch das höchste Ziel des Menschen das Ausruhen der Seele in Gott, wenn sie sich wesenhaft mit ihm eint. Von hier aus kommt nun auch in das gegenwärtig Leben des Frommen ein quietistisches Motiv. In dem Warten auf Gott hört alles Werk auf und die Seele wiegt sich in seliger Erwartung der letzten vollkommenen Ruhe. Sie ist ganz erfüllt, von dieser Erwartung, ja gesättigt durch die göttlichen Gnadenwirkungen, und der Mensch in dieser Haltung wird so zum — natürlich

---

nium, solo Deo in se ipso et in sua infinibili unitate illam tribuente, pervenitur unitatem. Zu beachten ist, wie auch diesem Gedanken der neuplatonische Stufenbau in dem Verhältnis der unitates zur letzten unitas unausgesprochen zu grunde liegt. So heißt es auch an dieser Stelle: Ut gradatim servando unitates ad illam tandem summam et omnia consummantem perveniamus unitatem.

[1]) Ebenda 1. Kor. 10,19—22, p. 96a: ut Deo uniamur — hoc enim est Deo communicare — et ut ultionem eius devitemus: fugienda est idololatria. Unio tamen et Dei veneratio primo loco respicienda est. Ev. Kom. B. p. 202 b; siehe Anm. 1 S. 27.

[2]) Ev. Kom. B p. 174 a: — das göttliche Zeugnis — venit ab illa vera, immensa, substantiali et supersubstantiali luce paterna. Kom. z. Paul. Gal. 3,27—29, p. 123 a: non gaudeamus, quia filii Abrahae sumus, sed praesertim quia Christi nomen et substantiam portamus et quia nomina nostra scripta sunt in coelis et unum cum Christo sumus.

unvollkommenen, schattenhaften — Abbild Gottes selber, der in sich selbst die Ruhe, die Fülle, die letzte Einheit ist[1]).

Aber es schweigt in diesem Ausblick auf die letzte Einung nicht nur alles menschliche Werk, es schweigt vor allem auch alles menschliche Wissen. Gotteserkenntnis im eigentlichen Sinn gibt es nicht, sie schlägt an der entscheidenden Stelle um in das Nicht-Wissen, in die sacra ignorantia, das sacrum silentium. Denn die Sphäre des Göttlichen ist grundsätzlich irrational, so daß nichts mit Menschenvernunft zu erkennen ist. Zu ungeheuer ist der Abstand zwischen jener höchsten Quelle des Seins und den irdischen Dingen. Alles Irdische ist ‚contracta', eng, umgrenzt, zusammengedrückt, und nur deshalb der menschlichen Erkenntnis zugängig. Dagegen alles Göttliche ein ‚absolutum', in der unfaßbaren Weite der Transzendenz der Erkenntnis entrückt. Erkenntnis ist da nur möglich, wo irdische Erkenntnis schweigt und durch dies Schweigen, dies Aufgeben ihres Wesens, zur paradoxen Erkenntnis des Göttlichen kommt[2]). Faber ringt hier in tiefen mystischen Paradoxien darum, die „Erkennbarkeit" des Göttlichen zum Ausdruck zu bringen. Ungeheuer, unfaßbar, abgrundhaft ist diese Irrationalität der Gottheit und nur der in heiligem Schweigen verharrende, sein Wissen aufgebende Mensch kann sie „erkennen". Mystisches Wissen und rationales Erkennen vergleicht er zwei Schwestern, einer älteren, die deshalb die größere

[1]) Kom. z. Paul. Röm. 9,30—33, p. 73 a. Da die Prädestination abhängt von Gottes unbeschränkter Güte: hoc intelligere magna mentis est transquillitas et mens in sua salute quiescit Deum attendens et seipsum non respiciens. est enim illa immense bona Dei voluntas: omnium salus et tranquillissimus quietis portus . . . — Diese Gedanken als Abschluß von Röm. 9! — Hebr. 4,10—13, p. 187 b: perfecta requies, de qua superior sermo, quadam proportione in nobis ad Dei requiem sumitur. estque cessatio a cunctis operibus nostris, divinae quietis aemula, indeficienti iocunditate plenissima divinorum occupatio, potatio torrentis voluptatis Dei atque ex Dei conspecta gloria omnium desideriorum nostrorum adimpletio, quietatio, saturatio.

[2]) Ebenda Röm. 9,27—29 p. 72 a: . . . nostri intelligendi modi contractionis alteritas absolutionem illam attingere non potest. In hoc tamen inattingibili attactu perfectius cognoscit quacunque contracta intellectione, et hic ignoratio scientia superior est.

Weisheit besitzt, weil sie weiß, daß sie nichts weiß, während die jüngere, gerade weil sie noch zu wissen wähnt, in tiefer Verblendung einher geht. Mit Worten und Gedanken ist das Unbegreifliche nicht zu begreifen[1]).

Diese Grundanschauung über die Gotteserkenntnis stellt er mit den traditionellen Ausdrücken der Mystik dar. Er kennt hier die doppelte Methode, das Göttliche zu begreifen. Gewisse Prädikate des göttlichen Wesens sind dem menschlichen Verstande zugänglich in einfacher Aussage. Die sog. „bejahende Theologie" kann den Gedanken der Güte, der Macht, der Seligkeit Gottes bezw. Christi — beide erscheinen fast als identisch — fassen. Aber ihr bleibt doch das Tiefste in Gott, und hier kommt der ganze Irrationalismus Faber'schen Denkens zum Ausdruck, verschlossen. Was an Gott unsichtbar, unfaßbar, unzugänglich ist, bleibt dem Menschen so lange verschlossen, bis ihn die andere, die sog. „verneinende, negative Theologie" den Weg zur Erkenntnis führt. Diese Erkenntnis erfolgt in heiligem Nicht-Wissen, in heiligem Schweigen, wie wir sahen[2]). Sie ist die eigentliche Erkenntnis, der gegenüber alles, was die theologia kataphatica

[1]) Ev. Kom. B. p. 230 b: Deus est incomprehensibilis et inintelligibilis. Et sacra ignorantia, soror major natu, eo doctior est, quod ignorat et scit se ignorare; scientia autem, soror tenella et iunior, eo indoctior, quod docta est et se scire putat. Haec visione excaecatur, illa caecitate illuminatur; haec sciens, illa nesciens, sed plus quam sciens. Psalt. quinc. Ps. 64 adverte ad 1: quod apophaticam negativamque theologiam respicit, cum mens in meditatione immensitatis et incomprehensibilitatis divine silet agnoscens quicquam dicendo non posse eum laudare qui omni laude in immensum superior est, multo minus quam possit totam maris undam pugillo concludere.

[2]) Neben der soeben zitierten Stelle vergl. Kom. z. Paul. 1. Tim. 6, 15–16 p. 165a, b: . . . . haec et id: beatus, solus potens communia habet — scil. Christus — cum patre et spiritu sancto et theologicam cathaphasin respiciunt. Quae autem ex sequentibus intelliguntur: solus immortalis, inaccessibilis, invisibilis impossibilisque videri: ad sacram de eo pertinet ignorantiam sacrumque non solum in terra, sed in coelo silentium et ad Theologiam, quam sacre philosophantium dux unus Dionysius appellat apophaticam. Et haec universa absolute et incontracta Deo conveniunt. — Psalt. quinc Ps. 118 ad ajn 3 . .

erarbeitet, nur vorbereitenden, schemenhaften Charakter trägt. Das kommt daher, daß unser rationales Wissen sich immer nur auf Teile erstrecken kann, denn es ist ja ein diskursives Denken. Wo aber contracta, non coincidentia sind, da ist noch nicht die letzte Einung erfolgt. Nur wo in der letzten coincidentia oppositorum alles Teilwissen verschlungen wird in die letzte Einung hinein, da wird das Wesentliche an Gott, das grundsätzlich Irrationale an ihm erfahren, „erkannt". [1]).

Dem Wege der Erkenntnis und seiner Methodik entspricht der Weg des Heiles, den die Einzelseele zu gehen hat. Auch Faber hat die drei traditionellen Wege der Mystik in seiner Theologie. Er kennt den Dreistufengang der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung [2]). Und diese Frömmigkeit kennt Kontemplation, Vision und Extase als die Seelenzustände, die die Seele während ihres Hinaufstieges zur höchsten Einheit in Gott durch zu machen hat. Die Seele sieht die Gesichte der jenseitigen Welt; wenn z. B. in Eph. 2,19—22 der Bau der Kirche Christi zu erklären ist, so gestalten sich diese Worte dem Faber zu einem Bild, er sieht förmlich Christus in seiner Herrlichkeit als Haupt der glaubenden Menschheit thronen [3]). Durch

evenit, ut tuum verbum infinitum sit et incomprehensibile et tuum eloquium immensum et ineffabile . . . . Ubi non possunt effari, ibi te ignorantia videt, que est apex scientiarum. Te laudat silentium.

[1]) Der Gedanke der coincidentia oppositorum findet sich vor allem Kom. z. Paul. Röm. 9 p. 72ff, wo er zur Erläuterung der Prädestination bezw. deren Aufhebung dient — s. u. S. 51ff. des Textes. Hier sei nur der eine Satz zitiert: p. 72 a: Qui sciverit ad coincidentiam ex non coincidentibus et ex contractis ad absolutam notionem surgere, apertum campum habet ad pie de praescientia et praedefinitione Dei philosophandum.

[2]) Psalt. quinc. adverte ad 20; Kom. z. Paul. 1. Kor. 12 p. 99a: Largiatur igitur nobis illa suiipsius affatim diffusiva immensa bonitas ea munera, quae nos magis purgent, illuminent, perficiant . . . Ev. Kom. A, p. 156 a: verbum Dei mentibus infusum, primum purgat, deinde illuminat, mox perficit atque consummat.

[3]) Kom. z. Paul. Eph. 2,19—22 p. 129 b: — scil. d. Inhalt des Textes: divina sunt spectacula et divinae in spiritu eiusdem rei sanctae animae eius — scil. Pauli — factae visiones, non humanae cogitationes. In prima vidit gloriam Christi usw.

seine Frömmigkeit geht ein starker kontemplativer Zug. Das Ausruhen in Gott, von dem oben die Rede war, es ist das Ergebnis dieser methodischen Kontemplation, des Sich-Versenkens in Macht und Güte des höchsten Gottes und die selige Muße dieses Gott-Schauens ist Gott näher als alles Handeln in der vita activa[1]). Ja es handelt sich schließlich um ein Zu-Gott-getragen-werden, ein Hineingerissen-werden in ekstatische Zustände. All dies ist der Frömmigkeit Fabers wohl vertraut[2]).

Damit ist kurz deutlich gemacht, daß wir es bei Fabers Gottesbegriff zunächst mit einem christlichen Neuplatonismus zu tun haben, der im Gewande traditioneller Mystik uns entgegen tritt. Es war in alle dem nichts von originalen Gedanken zu bemerken. Alles ist durch die Beschäftigung mit dem Areopagiten zu erklären. Nur daß es nicht bloß traditionell übernommen ist, sondern zugleich Zeugnis lebendigster Religiosität.

c) Der irrationale Grundzug dieser Frömmigkeit.

Sobald wir den Einzelaussagen Fabers über Gott näher-treten, zeigt sich, daß der stark ins Irrationale neigende Zug seiner Gedanken nicht eine philosophische Reminiszenz; ein bloß traditionell dem Neuplatonismus entnommene Ueberlieferung ist, sondern den Gottesbegriff weithin, ja wesentlich bestimmt. Er kann in diesen irrationalen Gedankengängen sich verlieren, er neigt zu schwärmerischen Gefühlsausbrüchen, ja er kann förmlich schwelgen in dem Unfaß-

---

[1]) Psalt. quinc. Ps. 118 spir. med. ad 7: Hier wird die via actionis von der via contemplationis klar geschieden: per contemplationem vero te insuper imitatur in altissima sede tua, que omnia transcendit, felicissima quiete manentem. Ev. Kom. B p. 57 a: Qui in ocio contemplationis vivunt, a solo Deo pendere debent Kom. z. Paul. Eph. 1,1—2, p. 128a: Nisi .. speculum natum concipere flammas in solem recte convertas, numquam comburit. Ita mens nostra nisi hac contemplatione recte sciat ferri in Deum, illum per se bonum divinae bonitatis radium in se excipiens numquam inflammatur amore.

[2]) Ebenda Röm. 8,28: cum orat et subito rapitur in ingentem gemitum ad Deum et gemitus ille ingens illi est ineffabilis neque intelligit quid petere vult: adiuvatur tunc in oratione a spiritu sancto.

lichen. Es ist nicht bloß eine theologische Eigenart Fabers, wenn sein Gottesbegriff durch stark irrationale Züge charakterisiert ist, sondern man merkt es diesen Aussagen ganz unmittelbar an, daß hier eine lebendige Religiosität pulsiert, die sich in oft ganz abrupt auftretenden Sätzen von einer glühenden Leidenschaft Ausdruck zu verschaffen weiß. Es tritt hier der Unendlichkeitsdrang der Mystik zu tage, und der Autor, der dessen Herr zu werden sucht, muß zu den stärksten Ausdrücken greifen, die den Begriff des Unendlichen wiedergeben können. Licht, Meer, Abgrund, Quell, das sind immer wieder kehrende Ausdrücke, die das Unendliche darzustellen versuchen [1]). Denn was hier vorliegt, das Mysterium des Unendlichen, übersteigt allen irdischen Maßstab, ist grundsätzlich der menschlichen Vernunft und Willensäußerung entrückt [2]).

Es ist nun wichtig, daß dieser irrationale Zug sich nicht beschränkt auf die allgemeinen Aussagen über den unendlichen Gott, sondern daß gerade auch die konkreten Aeußerungen wie Liebe, Allmacht, Gnade, Vorsehung usw. eintauchen in den irrationalen Grundzug des Gottesbegriffs. Darin wird die zentrale Bedeutung dieses Irrationalismus' eindeutig. Was Faber hier ausführt, können wir methodisch gliedern in das obenerwähnte Schema der via eminentiae und via negationis, und der coincidentia oppositorum.

So ist zunächst darauf hinzuweisen, wie häufig die Aussagen über Gott in superlativen Adjektiven sind. Benignissimus, potentissimus, summus, summitas, sapientissimus usw. spielen, von Gott oder Gottes Wirken ausgesagt, eine außerordentliche Rolle [3]). Faber ist sich dabei klar, daß er sich

[1]) Z. B. Psalt. quinc. Ps. 118. ad th 4: . . . inscrutabilis domine quia tu es infinitum sapientiae pelagus . . .

[2]) Ev. Kom. B p. 137b: mysteria Dei . . . non pro humana voluntate neque sensu hominis capiuntur, sed pro divina voluntate, in cuius solius potestate sunt eius modi, et solo spiritu, quem ea infundit, capi possunt. p. 163b: . . . modum divinum, qui est absque ullo, qui a nobis comprehendi posset, modo, non attendebant.

[3]) Einige aus der Fülle der Beispiele: Psalt. quinc. Ps. 118. ad th I: Deus gratiarum profucissime largitor; Ps. 91 expos. ad I: o deus

hier auf dem Weg der Steigerung in seinen Aussagen über Gott befindet [1]). Oder er drückt diese Steigerung aus durch ein dem Adjektiv vorgestelltes ‚super', wovon er sehr häufigen Gebrauch macht und dabei manchmal zu seltsamen Wortbildungen gelangt, ständiger Bemühung um Steigerung des Ausdrucks entsprungen, das Göttliche in seiner Irrationalität zu fassen. Im Vergleich zu Worten wie superbonus, superdivinus, superbenedictus, supertremendus zeigt das eine Wortbildung wie supereminens, superimmensus. Denn hier wird ein Wort, das an und für sich schon eine Aussage viae eminentiae über Gott enthält, noch einmal via eminentiae gesteigert. Aber dies Verfahren ist gerade charakteristisch für den Gottesbegriff, den jene Worte zu umschreiben suchen. Es zeigt, wie stark Faber unter dem Eindruck der Transzendenz und Irrationalität Gottes steht [2]). Manchmal kann man auch beobachten, wie er sich in seinen Ausdrücken verbessert und in der zweiten Satzhälfte die Unendlichkeit und Unfaßbarkeit Gottes noch stärker ausdrückt als

---

exaltatissime, deus omnia transcendens et omnibus supereminens . . ad 5:0 dominator altissime . . . Kom. z. Paul. Röm. 15, 28, p. 81b: (Paulus) Deo . . . omnia tribuit, ut qui est universalissima omnium providentia; 1. Kor. 3,4— 8, p. 86 b: . . mercedem supereffusivae gratiae et . . . exuberantissimae bonitatis Dei; 15,28 p. 103 a: (Christus) omnis creaturae summitas et initium est.

[1]) Ev. Kom. B p. 243 b: . . . haec nomenclaturae sanctissimum piissimum, beatissimum et caeterae id genus per eminentiam uni solo —sc. Deo— conveniat . . .

[2]) Psalt. quinc. Ps. 118 ad p. 8: Der Prophet über den Ungehorsam der Gegner Gottes: de his hanc quidem contra te solum superamabilem, supertremendum et superhonorandum protervam ferre non valens inobedientiam; Kom. z. Paul. Eph. 3, 13 ff, p. 130b: . . gustare supereminentem, superexcessivam et extacicam charitatem, quae est in cognitione Christi, et sic omni plenitudine Dei, quae est infinitas, impleri: Ev. Kom. B p. 153 a: Benedicta sit illa superimmensa bona Dei vonuntas . . .; weitere Beispiele: Kom. z. Paul. Röm. 11,36 p. 75 b: superdivina trinitas; Kol. 3, 18 ff p. 146 a: Christus superbenedictus; Ev. Kom. B p. 78 a: superbonus Deus; p. 108 b. superadmirabilis Dei bonitas, superbona virtus; p. 160 a: patris voluntas immense bona est et misericors.

in dem ersten Teil des Satzes. Alles ein Versuch, durch Steigerung des Ausdrucks, d. h. durch via eminentiae, Gott zu fassen [1]).

Wir sahen jedoch, daß für den Mystiker Faber auf diese Weise allein man Gottes Irrationalität nicht gerecht wird. Man muß von Gott reden in Durchstreichung aller menschlichen Begriffe, durch via negationis, theologia apophatica. Wiederum nicht erstrecken sich diese Aussagen nur auf das unbeschreibliche Wesen Gottes an sich, sondern auch auf die Einzelzüge des göttlichen Wirkens. Der Begriff immensus zieht sich durch alles hindurch. Un-ermeßlich ist das Licht, in dem Gott wohnt, aber un-ermeßlich, ungeheuer ist auch seine Weisheit, sein Wille, die alles regieren, oder sein Erbarmen [2]). Wir können uns hier mit diesen Hinweisen beschränken, da wir an zwei für Faber bezeichnenden Gedanken seines Gottesbegriffes wieder mit diesen Aussagen zu tun haben werden. Jeder Versuch, Gottes Unermeßlichkeit zu fassen, muß scheitern, daher die Häufigkeit des Ausdruckes ineffabilis [3]). Was man aber nicht mit Namen begrifflich nennen kann, verschließt sich unserer Vernunft. Damit stehen wir vor dem Ausdruck Deus incomprehensibilis, bei dem die Irrationalität des Gottesbegriffes am offensten zutage tritt. Daß dieser Ausdruck von allen Aussagen über Gott Faber der geläufigste ist, bestätigt aufs neue, wie grundsätzlich,

---

[1]) Ev. Kom. B p. 60 b: . . . Deus non solum sit pater, sed et omnium summe bonus et super omne bonum et ineffabiliter bonus pater: p. 159 b: (Gott hat alles dem Sohne übergeben) ut in eo bonam et misericordem, immo superbonam et supermisericordem impleat patris voluntatem.

[2]) Kom. z. Paul. Phil. 3,15 ff p. 139 a: laudabimus infinite sapientem Dei potentiam, infinite potentem sapientiam, infinite potentem ac sapientem Dei bonitatem; Röm. 9,9 ff p. 71 a: immensa illa Dei sapientia et immensa bona voluntas sunt regula omnium; 2. Theff. 2 p. 155 a . . . quae totius maiestatis immensae lucis habitatori debentur Domino; Ev. Kom. B p. 179 a: o immensa et ineffabilis Dei miseratio.

[3]) Psalt. quinc. Ps. 20 expos. ad 1: ineffabilis pater dominator universorum; Kom. z. Paul. Eph. 1,15 ff, p. 128 b: Deus solis ineffabilis et innominabilis; Ev Kom. A p. 132b: clementia ineffabilis; B p. 79a: ineffabilis ad creaturas tantae benignitatis divina bonitas.

wie beherrschend der Irrationalismus seinen Gottesbegriff bestimmt [1]). Gerade bei diesem Gedanken der Unbegreiflichkeit Gottes, — verwandt sind die Ausdrücke in-intelligibilis und inscrutabilis [2]) — kommt der Drang zur Steigerung zum stärksten Ausdruck. Freilich zeigt sich hier auch die Gefahr des sich Verlierens und Schwelgens in irrationalen Gedankengängen und Konstruktionen, die hineintauchen in das dämmernde Halbdunkel mystischer Aussagen, die in ihrer zerfließenden Art schwer verständlich, allerdings auch charakteristisch sind.

Trotzdem ist hiermit noch nicht die höchste Spitze der Aussagen über Gott erreicht. Sie finden wir erst dort, wo der Gedanke der Unbegreiflichkeit Gottes einmündet in letzte paradoxe Aussagen, die wir unter dem oben erwähnten Gesichtspunkt der coincidentia oppositorum zu betrachten haben [3]). Begreifen und Nicht-begreifen der göttlichen Dinge, es fällt schließlich zusammen, beide Begriffe werden paradox verbunden und dadurch auf ein „Begreifen" Gottes hingewiesen, daß jenseits aller dem menschlichen Verstande zugänglichen Kategorien liegt. Nicht nur der von Gott ‚eminenter' redende Begriff, auch der ‚negative' ihn schildernde wird nocheinmal durchgestrichen, um das Letzte sagen

---

[1]) Ev. Kom. B p. 182 a: divinae siquidem virtutis est operari nullo nobis comprehensibil modo, ac modus eius operandi supra omnem modum et absque modo est; p. 215 a: Ire ad patrem: est ire ad Deum totius bonitatis et creatae et increatae primordiale, infinitum et incomprehensibile principium; p. 230 b: Deus est incomprehensibilis et inintelligibilis; p. 246b: Die Engel sehen Gott, sed in incomprehensibilitatis suae abysso qua filius Deum comprehendit. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

[2]) Ev. Kom. B p. 14 a: inscrutabilis Dei sapientia: p. 230 b, vergl. Anm. 1.

[3]) Ev. Kom. B p. 130 a: (gloria), quae est summa, quae in Dei cognitione et comprehensa incomprehensibiliter Dei incomprehensione a creatura Deo exhiberi possit, honorificentia. p. 138 b zu Joh. 3,21: quo alio potuisset Deus magis illam charitatis immensitatem et dilectionis inexplicabilis (ut sic dicam) indicibilitatem explicare quam dando Deum pro homine, vitam pro morte, infinitum pro finito. p. 246 b: . . cum sit incomprehensibilis (sc. Deus), non nisi incomprehensibilitate comprehenditur.

zu können. Auch der so häufige Ausdruck incomprehensibilitas Dei kann Faber noch zu weilen zu menschlich, zu „rational“ erscheinen. Wir verstehen das von dem Gedanken des mystisch-neuplatonischen All-Einen her, das nur durch Koinzidenz des Gegensätzlichen überhaupt möglich wird. Hier kommt jene Dialektik von Endlichem und Unendlichem endlich zur Ruhe, eine Dialektik, die Faber auch zur Beurteilung der Christologie heranzieht[1]). Diese Dialektik kommt zustande, indem von der Sphäre des Rationalen aus durch Steigerung und Negierung rationaler Begriffe zum Göttlichen vorzustoßen versucht wird. In dem Zusammenfallen des eminenter und des negative von Gott redenden Begriffes, das eine Durchstreichung jener Begriffe und ihrer irrationalen Steigerungen bedeutet, endet diese Dialektik der Gotteserkenntnis im All-Einen.

Nun bedarf freilich dieser hochgespannte mystische Erkenntnisdrang eines notwendigen Korektives. Es kann nicht verkannt werden, daß in dieser sich steigernden Dialektik der Gotteserkenntnis vom Menschen aus die ihm gezogene Schranke trotz aller irrationalen Aussagen überschritten wird. Denn diese Erkenntnis Gottes dringt ja auf dem Wege einer bestimmten Methodik ein bis in die mysteria Dei. Es scheint sich hier in dieser Ablehnung aller rationalen Kategorien tatsächlich eine absolute Gotteserkenntnis des Menschen zu entwickeln, d. h. die Schranke zwischen Mensch und Gott zu fallen. Faber selbst gibt nun dieser Auffassung ein wesentliches Korrektiv vom Offenbarungsgedanken aus [2]).

[1]) Kom. z. Paul. 1. Kor. 15, 18 p. 103 a: . . . quomodo non erit in omnibus omnia, qui erit omnium bonitas, omnium vita, pax omnium, salus, faelicitas, gloria? Et haec omnia eminenter et supereminenter, finite et infinite, quippe qui infinito finitus est et infinitus finito. Nam cum infinitus in infinito sit et finitus in finito (nam Deus in Deo et creatura in creatura), non esset omnia in omnibus, si etiam in infinito non esset finitus et in iis, quae finita sunt, infinitus.

[2]) Ev. Kom. B. p. 125 b: Wenn einer cognitionem omnium rerum haben will, so sind das praesumptiones mentis humanae . . . vanae potius quam verae . . . Deus se angelis et hominibus relevat, prout vult et quatenus vult, illis clarius, his obscurius . . . scit profecto quisque de abditis et profundis Dei, quantum Deus illi per spiritum suum manifestare dignatur. p. 127 b zu Joh. 1,18: Deum nemo vidit umquam: de

Er erkennt nämlich eine absolute Erkenntnis Gottes nur Gott selbst zu. Alles menschliche Erkennen bewegt sich nur innerhalb der menschlichen Fassungskraft (wodurch jene ganze mystisch-irrationale Erkenntnismethodik grundsätzlich wieder in Frage gestellt wird). Entscheidend ist dabei, daß selbst diese dem menschlichen Fassungsvermögen gegebene Erkenntnis durch Offenbarung zustande kommt. Ein Erkennen der Abgründe und Geheimnisse in Gott gibt es nur insofern, als Gott selbst sie, sich seiner capacitas finita anpassend, dem Menschen vermittelt, und zwar in dem Maße, als Gott es dem Einzelnen zu erkennen geben will. Zwar möchte der Mensch gern selbst alles erkennen, aber das sind leere Vorwegnahmen, präsumptiones der Erkenntnis, die nichts mit der wirklichen zu tun haben. Nur wo Gott sich offenbart in seinem Geist, ist Gotteserkenntnis möglich. Damit tritt eine direkte Umkehrung des Blickpunktes zu Tage. Die Frage lautet auf einmal nicht mehr: Wie erkennt der Mensch den unbegreiflichen Gott, sondern: Inwiefern gestattet Gott dem Menschen, ihn zu erkennen?

Es wird damit deutlich, daß der Faber'sche Gottesbegriff nicht eindeutig mystisch-neuplatonisch, irrational ist, wie es bisher den Anschein haben mußte. Sondern wir stoßen hier zum ersten mal auf ein gegensätzliches Moment. Die ganze irrationalistische Erkenntnismethodik tritt in eine Spannung zu einem andern Komplex in seinem Gottesbegriff, den wir hier noch nicht näher bestimmen können. Aussagen über Gott, die eine ganz andere Prägung verraten als seine Worte über das All-Eine, das Herabfließen aus dem unicissimum und das Hinaufströmen zur höchsten Einung: Es sind Aussagen über Gott, in denen von voluntas Dei, von revelatio die Rede ist. Dieses Korrektiv, das Faber selbst an seine irrationalistische Erkenntnismethodik lehnt, ist für seinen Gottesbegriff in höchster Weise charakteristisch. Es hängt, wie wir hier vorwegnehmend sagen müssen, zusammen mit ganz zentralen Spannungen in seinem Gottesbegriff selber. Diese Span-

Deo absolute dictum esse. Qui neque ut est, videri potest. ipse enim se ipsum solus et absolute cognoscit et apprehendit: caetera autem non absolute, sed quoque pro captu suo finitaque capacitate.

nung bedeutet nicht Aufhebung des für Farber wesentlichen Irrationalismus. Aber sie zeigt, daß damit noch nicht alles gesagt ist, ja daß etwas, was ebenso wesentlich erscheint, dabei außer acht gelassen wurde.

2. Die Güte Gottes.

Versuchen wir nun, die Anschauung Fabers über Gott näher zu bestimmen. Wir sind also damit an der Stelle angelangt, wo sich die Frage nach den den Gottbegriff tragenden religiösen Grundgedanken erhebt, d. h. die Frage, was für Faber wesentlich an Gott ist. Hatten wir bisher uns an das gehalten, was uns einen allgemeinen Ueberblick über seinen Gottesbegriff gab, so stehen wir jetzt vor der Frage nach den diesen Gottesbegriff bestimmenden Kerngedanken. Als einen solchen für Gott ganz entscheidenden Gedanken nennt Faber die Liebe, die Güte, die Gnade Gottes. Er tritt uns oft entgegen in der eigentümlichen Intensität des gesteigerten Ausdruckes, den Faber seinen Gedanken zu verleihen weiß. Von der übergroßen, überwältigenden Güte Gottes redet er immer wieder; in immer wieder variierter Form spricht er vom Menschen, der in seiner Verlorenheit auf diese Güte Gottes angewiesen ist, und die Ausführungen sind oft von solcher Wärme und so unmittelbar empfunden, daß man noch heute die ganze tiefe Religiosität Fabers schwingen fühlt. Gerade daß dieser Gott sich herabneigt zu dem Menschen, über den von Faber ebenfalls stark empfundenen Dualismus (s. u.) hinweg, macht diesen Gedanken von der Güte Gottes so wichtig. Man kann wohl sagen, daß Faber hier bei aller Verbindung mit Mystik und Neuplatonismus, einen Wesenszug des christlichen Gottesglaubens stark, man möchte fast sagen elementar, weil unmittelbar hervorbrechend aus religiösem Erleben, herausgearbeitet hat: Die Liebe Gottes zum sündigen Menschen. „Du Güte, die wir immer bewundern, immer annehmen, immer loben müssen, mit Tränen der Ergriffenheit in den Augen. Du göttliche Güte einer so großen sich den Kreaturen zuneigenden unaussprechlichen Huld“ [1]). Gott läßt in seiner Gesinnung sich leiten von Milde

[1]) Ev. Rom. B p. 79a: O semper admiranda, semper suscipienda, semper laudanda, rorantibus prae pietate oculis ineffabilis ad creaturas tantae benignitatis divina bonitas.

und Huld; zu ihm wendet sich daher das Gebet des Frommen als zu dem ganz gnädigen, dem Bittenden geneigten Vater [1]). Am häufigsten tritt in diesem ganzen Gedankenkreis das Erbarmen Gottes auf, es steht beherrschend im Vordergrund. Daß Gott sich des schuldigen Menschen erbarmt, bezeichnet Faber als das größte an Gottes Wirken überhaupt und vom Erbarmen Gottes redet er in allen seinen Kommentaren, 1509 nicht anders als 1527. Dieses sich in unzähligen Wohltaten manifestierende Erbarmen läßt sich selbst durch das widerstrebende, Gott beleidigende Verhalten des Menschen nicht abhalten [2]). So ist er der gütige Spender der Gnade, der diese seine Gnade in überwältigender Fülle ausgießt über die Menschen und diese am klarsten offenbart, wenn er die Menschen durch Sendung seines Sohnes erlöst. So darf Faber das Zutrauen haben, daß Gott, weil er derart gütig ist, die Bitten der Menschen erfüllen wird [3]).

Nun werden aber diese Gedanken wieder durch die Eigenart Fabers gestaltet. Wir sahen, daß er gern durch gewaltige Steigerungen, in superlativ gehaltenen Sätzen seine Gedanken ausdrückt, wobei stets zu beachten ist, daß diese Steigerung nicht

---

[1]) Psalt. quinc. Ps. 6 expos ad 6 beginnt ein Anruf Gottes mit: O mitissime pater; Ps. 43 expos. ad 28 wird Gott als der Deus propicius, pius, clemens et misericors um Hilfe angerufen. Ps. 34 expos. ad 21 ist er der pater misericordissimus, dessen Lob man in der unzählbaren Schar der Völker mit Jubel und Freude verkündet.

[2]) Ebenda Ps. 16 expos. ad 8: O misericordissime Deus, nunc in me manifesta mirabiles miserationes tuas. Vergl. über den pater misericordiarum noch Ps. 19 u. 24. Sodann Ev. Kom. B p. 37a: spem nostram universam divinae bonitati committentes . . . . . . Deus . . . cuius miserationes super omnia opera eius. p. 42 b: O magna Dei benignitas, quae etiam eos, qui pharisaeace vivunt, salvat! Ferner Kom. z. kath. Br. Jak. 2,12 — 17: Sic Deus innumeris benificiis erga nos, etsi offendentes continue suum testatur amorem suamque misericordiam. Und weiter an unzähligen Stellen seiner Komentare.

[3]) Psalt. quinc. Ps. 118 spir. med. ad th 1: (Deus) gratiarum profusissime largitor. Kom. z kath. Br. 1. Petr. 2,18b — 25: nos olim fuisse oves errantes absque pastore, in omne scelus proruentes, priusquam illa immensae clementiae bonitas nos per filium suum visitasset. Jak. 1,5: . . . cum deest, a Deo est petendus, qui tantae bonitatis est, ut omnibus petentibus det.

bloß eine stilistische ist, sondern eine Erhöhung des inhaltlich Gesagten bedeutet. Wir sahen oben, wie der Irrationalismus Fabers nicht nur den Deus in se ipso umfaßt, sondern wie auch das, was Luther den Deus revelatus nennen würde, gestaltet wird von Faber in irrationalen Gedanken. D. h. also für unseren Fall auch die Güte Gottes. Immer wieder liegt das Bestreben vor, dieses Verhalten Gottes zum Menschen durch steigernde Ausdrücke aller irdisch-menschlichen Vorstellungsweise zu entrücken. Was ihm nicht zu Gebot steht wie etwa den Reformatoren, die Tiefe des Gedankens von der Liebe Gottes zum Menschen in immer neuen Gesichtspunkten durch Entwicklung des Verhältnisses von Gott zu Mensch und Mensch zu Gott zu erreichen — er leidet gerade hier an einer gewissen Gedankenarmut — das sucht er in seiner Weise durch ständige Intensität des Ausdruckes, durch unaufhörliche Anwendung superlativer und die Vernunft übersteigender Ausdrücke zu erreichen. Er erzwingt dadurch in der Tat einen gewaltigen Nachdruck für den Gedanken der Liebe Gottes. Ungeheuer nennt er diese Güte Gottes, unvergleichlich, unaussprechlich[1]). Dabei ist zu beachten, daß Faber hier oft der Gefahr erliegt, die Liebe Gottes in Begriffe der Quantität zu fassen, weniger von der qualitas, der Liebesgesinnung Gottes spricht als von ihrer Unendlichkeit, ihrer ungeheueren Ausdehnung, ihrer immensitas. Noch eine andere charakteristische Ausprägung in diesem Zusammenhang bekommt der Gedanke der Liebe Gottes durch das Bild von der Quelle, vom Ueberströmen. Ueberströmend, überquellend ist diese Liebe, in überquellendem Reichtum strömt Gnade und Güte aus Gott. Die Liebe Gottes zu den Menschen ist derart unermeßlich, daß der Zweifel an dieser Liebe Gottes gleich töricht ist wie die Sorge, ob es dem Meere an Wasser mangele. So gleicht die Liebe Gottes einem unendlichen Abgrund. In ihn einzutauchen, in ihm zu versinken, dahin geht die Sehnsucht das Menschen, der sich dieser quellenden, strömenden Liebe Gottes

[1]) Psalt. quinc. Ps. 6 tit: immensa bonitas et misericordia. Ev. Kom. B p. 137 a: Tam immense bonus est Deus ut frequenter filios suos suscitare velit. A p. 132 b: clementia ineffabilis.

hingibt [1]). Ganz dem entsprechend kann diese unendliche Liebe nur in der Ekstase erfaßt werden. Denn durch Ekstase wird die Liebe des Menschen in der Lage sein, jenen Abgrund zu begreifen, von ihm selber erfüllt zu werden. [2]).

Aber nun steht es freilich so, daß diese Gedanken über die Liebe Gottes bei Faber nicht eindeutig christlich-neutestamentlichen Charakter tragen. Wir sehen hier das eigenartige Zusammenwachsen von christlichen und philosophischen Motiven, von Offenbarungsgedanken und Spekulation, und bekommen hier einen Einblick in die merkwürdige Zusammenschau ursprünglich disparater Frömmigkeitselemente, wie sie für humanistische Religiosität so bezeichnend ist. So finden wir den Gedanken von der Liebe Gottes in enger Verbindung mit dem andern, der in Gott das summum bonum sieht. Wenn nun auch beide nicht identisch sind und die Vorstellung Gottes als des höchsten Gutes noch mehr Gedanken in sich zusammen faßt als den der Liebe Gottes, — so kann z. B. Faber auch den Willen Gottes in Zusammenhang mit dem summum bonum [3]) bringen, — so ist doch zu betonen, daß gerade die Verbindung des Liebesgedankens mit dem summum bonum eine besonders enge und innige ist. Das ist auch ohne weiteres einleuchtend, wenn man sich klar macht, daß der Begriff des summum bonum zunächst die Fülle aller Reichtümer und Güter bedeutet, die sich der Fromme denken kann. Diesen Begriff überträgt er nun auf Gott, um seine Erhaben-

[1]) Kom. z. Paul. 1. Kor. 3, 4 — 5, p. 86 b: (Es handelt sich nicht um verdienten Lohn, den Paulus empfängt), sed mercedem supereffusivae gratiae et . . . exuberantissima bonitatis Dei. Ev. Kom. B p. 137 a: largiflua Dei bonitas. Kom. z. Paul. Röm. 8, 31 — 34 p. 70 a: Unermeßlich der amor Dei erga nos. quid times, ne Deus te diligat. times certe, ne maris unda deficiat. Ev. Kom. B p. 256 b: . . . ad tantae bonitatis abyssum confugiamus et nos chariti eius immergamus et voluntati eius penitus permittamus.

[2]) Kom. z. Paul. Eph. 3, 13 ff. p. 130 b . . . gustare supereminentem, superexcessivam et extaticam charitatem, quae est in cognitione Christi et sic omni plenitudine Dei, quae est infinitas, impleri.

[3]) Ebenda Eph. 5, 5 p. 133 a: regnum Dei est omne bonum; Kom. z. kath. Br. 1. Joh. 2, 17 b: Fac voluntatem Dei qui non transit, non interit, sed perpetuo manet summum et incomprehensibile bonum . .

heit über alles Irdische damit auszudrücken; nun ist aber Gott die Liebe, die all das, was er in sich zusammenfaßt, nicht für sich behält, sondern in schenkender Güte mitteilt. So verschmelzen beide Gedankenkreise ganz innig[1]). Weil Gott das höchste Gut ist, deshalb geht nun auch die Erwartung des Glaubenden dahin, daß er von Gott alles Gute erhalten wird.[2]).

Inwiefern aber können wir diesem Gedanken des summum bonum, der sich mit dem Gedanken der Liebe Gottes verbindet, als einen philosophischen bezeichen? Dann, wenn wir sehen, wie er zu einem Prinzip erhoben wird, von dem aus Faber Gott, den Menschen und die Welt und ihre gegenseitigen Beziehungen in einheitlichem Gesichtswinkel betrachtet. Nach dem, was oben ausgeführt wurde, ist es klar, wie dieses Bild aussehen muß. Es ist die Welt neuplatonischer Gedanken, in die wir wieder hineinsehen. Mit ihnen hängt der Gedanke der Liebe Gottes, in weitem Maße, wenn auch nicht ausschließlich zusammen. Wir haben oben schon die Tatsache berührt, daß Gott als Quelle und Ursprung des Seins in sich überfließt und damit erst der Welt und den Menschen das Sein und göttliche Gaben übermittelt. Diese Gedanken finden sich nun, präzisiert und konkretisiert, wieder in dem Gedankenkreis, der von der Liebe Gottes spricht. Das wird schon deutlich, wenn Faber von dem Sich-herabneigen des göttlichen Erbarmens zu unserer Niedrigkeit redet[3]). Wir haben da schon den Hinweis auf jenes Herabströmen ewiger Kräfte aus dem all-einen Urquell allen Wesens. Alles, was es an

---

[1]) Kom. z. Paul. Eph. 1, 15 ff. p. 128 b: Quibus aeternus pater illuminat oculos cordis ad cognitionem sui, ii ingentissimam fidem habent promissionum eius, nam eum cognoscunt verissimum, spem firmissiam, quia dare volentissimum, charitatem ferventissimam, quia optimum et ineffabiles bonitatis suae divitias ultro largiturum, ut qui est, summum bonum et apud quem sunt omnes thesauri divitiarum.

[2]) Ev. Kom. B p. 9 a: (Deum) unde omne bonum suum pendere agnoscebat. Kom. z. kath. Br. 1. Joh. 2,1 – 2: in eo (sc. Deo) omne bonum nostrum et omnium. A quo indicio sciemus nos cognoscere eum, qui solus nobis est omnia et omne bonum.

[3]) Ev. Kom. B p. 146 b: . . . miserationis divinae inclinationem ad infima nostra poscebat.

Werten, an Gutem gibt, wurzelt in diesem Quell und Ursprung des Alls [1]). Faber schildert dieses Herabströmen der unmittelbaren Gottesliebe; sie übertrifft an Intensität bei weitem die nachher antwortende, hinaufsteigende Liebe des Menschen. Diese unmittelbare Liebe quillt aus dem Grunde göttlichen Wesens, aber nun fährt sie herab in alles, mit einer unwiderstehlichen Macht, die alles erbeben läßt. Es ist wiederum auffällig, wie stark hier das Moment einer Macht, eines mehr quantitativ als qualitativen Sich-Auswirkens der göttlichen Liebesmacht zu tage tritt [2]).

Aber diese Liebe Gottes zeigt sich erst da ganz, wo der Widerstreit von Gottes Zorn und Erbarmen schweigt, wo diese Gegensätze im innersten Wesen Gottes selbst in einer coincidentia oppositorum gelöst werden, wo als Letztes das Einzig-Eine, das die Liebe ist, übrig bleibt. Daß dies aber nicht ein farbloses letztes Prinzip, sondern eben Liebe Gottes ist, darin zeigt sich die ganze Kraft und religiöse Unmittelbarkeit von Fabers christlichem Neuplatonismus.[3])

Aber das darf uns nicht hindern zu sehen, wie stark hier gerade, im philosophisch-neuplatonisch gefärbten Gedankenkreis der Liebe Gottes, im personale Momente den Gottesbegriff Fabers belasten. Das zeigen die zuletzt mitgeteilten Zitate. Gerade der Gedanke des summum bonum führt

---

[1]) Ebenda A p. 132 a: . . . eius infinita bona voluntas fons, origo et causa est omnium bonorum.

[2]) Kom. z. Paul. 2. Kor. 12, 12 – 15, p. 117 b: amor directus et descendens maior et divino, qui amor reflexus, ascendens ac resiliens. nascitur enim amor in summo, a quo usque ad ima descendens providendo penetrat. Amor in summo est ut in omnium patre, opifice et omnibenifica virtute ut in fonte, ut in sua origine. a quo in omnia directe vibratur, permeat, iaculatur et valentissimo quidam et inevitabili iactu.

[3]) Ebenda p. 118 a 2. Kor. 12, 20—21: . . et Deus absolute misereri vult et parcere, non absolute ulscisci nisi in coicidentia misericordiae et ultionis; cum igitur ulsciscitur, misericorditer ulsciscitur, et cum miseretur, ulte miseretur. omnem enim poenitentiam pro ultione accceptat Deus. ut tantem sufficienter praeparato suam infundat misericordiam.

immer wieder dazu, das Höchste in Gott neutral auszudrücken. Gott ist der einzige, aber auch das Einzige, und sofern sich die Gesamtheit aller Dinge, das All in ihm zusammenfaßt, wird dieser Gedanke für Faber sich immer neutral färben müssen. Wir sehen daraus, daß wir bei Faber Personales und Impersonales, Religiöses und Philosophisches gar nicht scharf trennen können. Seine von seinen philosophischen Voraussetzungen bedingten Aussagen tragen sehr oft zugleich auch religiöses Gepräge, und mitten in seinem Reden von der Güte Gottes kommt zuweilen der philosophische Gedanke des summum bonum zum Vorschein. Er ist auch in diesem Ineinander von religiösen und philosophischen Momenten unverkennbar Neuplatoniker. Ja er kann gerade im Zusammenhang jener Gedanken vom Herabströmen, vom Hervorquellen der Liebe Gottes soweit gehen, daß Gott als der gütige Vater nur noch ein Bild ist, das gleichnishaft verwandt wird für jene überpersönliche alles Gute wirkende Liebesmacht, die aus dem ewigen Ursprung und Quell alles Seins hervorbricht.[1]) Man sieht an dieser Stelle deutlich, wie ihm der Ausdruck summum für Gott adäquater ist als das Wort pater. Aber Faber geht noch weiter, so weit, daß er den antik-neuplatonischen Gedanken der Schönheit mit der Liebe Gottes verbindet, so daß ihm Gott der Gipfel auch alles Schönen wird — ganz konsequent im Sinne des summum bonum — und nun diese in Gott vorhandene Schönheit teil haben läßt an der Heiligung und Vollendung des Menschen.[2]) Es liegt durchaus im Rahmen dieser Auffassung von Gottes Wesen, daß die Liebe zwischen Gott und Mensch ein seliges Ausruhen bedeutet im Sinne der obenerwähnten quietistischen Frömmigkeit. Wenn Gott die Fülle aller Werte, aller Schönheit, kurz alles Seins ist, dann bedeutet eben von-Gott-geliebt-sein seliges Ausruhen in dieser Fülle, dann bedeutet eben außerhalb dieses Reichtums stehen,

---

[1]) Siehe Anmerkung 2 auf Seite 48.

[2]) Ebenda Ps. 118 spir. med. ad th 2: . . . o pulcherrime rerum, pulchretudine tua eos purga, qui mandatis tuis credunt, sapientia tua illumina et bonitate tua perfice et consuma eos, qui pura fide ad te accedunt.

der sich in der Liebe Gottes zu den Menschen auswirkt, Verfallen-sein der Unruhe des Unvollkommenen, das sich in ständiger Bewegung hin auf das Letzte, das All-Eine befindet.[1])

Der so aus zwei ursprünglich selbständigen Gedankenkreisen zusammengewobene Gedanke der Liebe Gottes hat für Faber nun auch Konsequenzen lehrhafter, theologischer Art. Die providentia Dei wird entwickelt. Zwar erwächst der Gedanke einer Vorsehung Gottes nicht eigentlich aus der Güte Gottes hervor, sondern steht im Zusammenhang damit, daß Gott der allgegenwärtige, allwirksame Herr oder — und dieser Doppelcharakter ist für den Humanisten typisch — das letzte Prinzip aller Dinge ist, der das All und das Leben der Menschen nach seinen Plänen regiert.[2]) Aber nun wird seine Anschauung von der Vorsehung Gottes getragen von dem bei Faber so mächtig vertretenen Gedanken von Gottes Liebe. Daß Gott in waltender Vorsehung alles beherrscht, tut er, weil er der allmächtige ist. Aber die Gesinnung, in der er sie ausübt, ist seine alles übertreffende Güte und Liebe. Sie hilft dem in den Fragen der Theodicee zweifelnden, sie ist es eigentlich, die die Rechtfertigung des Sünders bedingt. Die gütige Vorsehung Gottes kann überall zu tage treten, sie zeigt sich in den Einzelbegebenheiten der Heilsgeschichte, sie zeigt sich über dem Leben des einzelnen Menschen.[3]) Ueberall wirkt sie sich als Güte und Liebe aus.

[1]) Ebenda ad c 1: ubi . . . sensim se substrahit qui amatur, relinquitur amator sibi ipsi, ex ineffabili quietudine ad inquietudinem relabens.

[2]) Kom. z. Paul. 1. Theff. p. 5, 12 ff. p. 153 a: . . . si prospera assint, gratias age . . . si adversa, gratias age . . . et in omnibus agnosce Dei providentiam; Ev. Kom. A p. 186 b: . . . providentia Dei, quae omnia implet . . . illam omnia ambientem, continentem et gubernantem suscipiamus et admiremur et ex illa sola pendeamus, affectum totum et animi pietatem in Deum refundentes; B p. 14 a: haec omnia divina gerebantur providentia et inscrutabili Dei sapientia.

[3]) Kom. z. Paul. Röm. 8,12 — 16, spricht er von der Erkenntnis Gottes als der summa benignitas, aber Gott erkennen heißt, ihn als den summum providentiam gerentem erkennen. Kol. 3, 12—17 p. 146 a: Wenn auch zwischen Gott und dem Sünder eine Kluft ist wie zwischen Herr und Sklave: quem — sc. peccatorem — tamen providentia non deserit; Philem. 13/14

Sie zeigt, daß die Liebe Gottes nicht nur unbegreiflich-irrational, jenseitig ist, sondern auch in der Art umfassend, daß sie alles in ihrem Sinne lenkt, vorherweiß und dem entsprechend gestaltet.

Es eröffnet sich hier die Frage: wie ergeht der göttliche Gnadenruf an den Menschen? Kennt Faber das Problem der Prädestination? Bei dem starken Hervortreten des Liebesgedankens im Gottesbegriff ist es verständlich, daß Faber den Universalismus der Gnade verkündigt. Weil Gottes Liebe so unbegreiflich ist, so stark alles durchdringt, so umfassend ist, ist ganz natürlich, daß sein Liebeswillen alle umfaßt, daß alle nach Gottes Willen gerettet werden sollen. Alle ruft er zu seinem Reich, allem Handeln der Menschen kommt Gott zuvor durch diese Berufung.[1]) Ausdrücklich betont Faber, daß es im Willen Gottes liege, alle Menschen zu retten[2]). Nun giebt es aber trotzdem einen nummerus salvandorum, eine von Gott erwählte Schar, die das Heil in Christus ergriffen haben; und es gibt Verworfene, es gibt eine Hölle. Faber hat zur Erklärung dieser Tatsache zwei Gründe bei der Hand. Einmal ist für ihn die Strafe, ja selbst die Vernichtung durch Gott keineswegs durch die Güte Gottes ausgeschlossen. Gott straft aus Güte und er kann auch vernichten. Dem hat sich der Mensch zu beugen und ihm, bei dem sich die Güte und Gerechtigkeit in nicht zu trennender Einheit bei einander finden, die Ehre zu geben[3]). Die zweite Lösung der

---

p. 176 a: quod malum est, persaepe Dei providentia maioris boni occasionem esse. Ev. Kom. A p. 51 b: — die ausgesandten Jünger — providentiae mittentis se omnino committere debebant.

[1]) Ev. Kom. A p. 103 b: Deus vocat omnes ad regnum suum ... p. 119 a dokumentiert sich die Güte Gottes in einer praevia vocatio.

[2]) Ebenda B p. 153 a: Benedicta sit illa superimmensa bona Dei voluntas et ab iis qui salvi fiunt et ab iis, qui pereunt: quae vult omnes salvos fieri. p. 160 a: Patris voluntas immensa bona est et misericors et nolens quicquam perire, quod venit ad filium.

[3]) Kom. z. Paul. p. 59 a Röm. 3, 5—6: Es ist die Rede von der iustitia Dei: qui sic bonus sit, ut nulla mala facere possit: quin autem benignitate deleat aut vindex puniat. et ita sentire ac dicere non est peccatorem esse, non est blasphemare: sed Deo gloriam in omni bonitatis, fidelitatis et iustitiae eminentia tribuere.

Schwierigkeit findet sich bei ihm ganz im Sinn der katholischen Tradition: Der von ihm vertretene Synergismus verhindert, daß es hier bei dem Widerstreit von der Universalität der Gnadenwahl und dem numerus electorum zu ernsteren Problemen kommt: Daß Gott den Menschen Gnade gibt, bedeutet noch nicht, daß er sie tatsächlich zu sich „zieht". Er zieht bloß diejenigen zu sich, die seiner ihnen angebotenen Gnade nicht Widerstand leisten; allen ergeht in gleicher Weise, ohne jeden Unterschied der Ruf des sich erbarmenden Gottes. Daß es unter diesen berufenen Menschen nun Unterschiede im Gnadenstand gibt; das kommt daher, daß die Verworfenen gar nicht dazu fähig sind, die Gnade Gottes zu fassen. Daß sie das Licht nicht sehen, daran ist nicht das Licht schuld, sondern ihre schwachen und unfähigen Augen [1]). Der Gedanke, wie denn nun diese Verschiedenheit unter den Menschen zu erklären ist, wird von Faber nicht weiter erörtert. Aber es ist doch nicht nur der umfassende Gnadenwille Gottes allein, der diese Fragestellung beherrscht. Es liegen leise prädestinatianische Anklänge vor. Sie hängen zusammen mit vom Allwirksamkeitsgedanken (s. u.) her gegebenen Grundsatz, immer wieder vom Menschen hinweg auf Gott zu verweisen. D. h. Faber hätte folgerichtig zur Prädestination kommen müssen. (Kom. z. kath. Br. 1. Petr. 1, 1—2: -- per patrem, qui sua voluntate elegit eos in praegnotione et praefinitione aeterna: ut intelligant non sua voluntate, non sua scientia ad Chritum venisse). Ja sogar die Werke des Menschen kann er (schon 1512) von hier aus entwerten [2]).

[1]) Ev. Kom. B p. 160 b: numquid trahit omnes, quos vult salvos fieri et quibus suam dat gratia, ut salventur? Non crediderim. Nam omnes — tanta est eius bonitas — vult salvos fieri . . . Attamen non omnes trahebat, sed illos dumtaxat, qui gratiae non reluctantes sese dociles Dei . . . promptosque recipiendae doctrinae divinae exhibebant. p. 226 a: . . miseratione divina, quae ad omnes una eademque est, extracti e mundo. Diversitatem enim non facit miseratio, sed ii, circa quos miseratio est. quod enim lux non ab omnium oculis capitur aut certe non aeque, id non a lucis, sed ab oculorum diversitate provenit . . .

[2]) Kom. z. Paul. p. 167 a 2. Tim. 1, 6—11: Gott ruft zur Heiligung auf, non ex operibus, quae fecimus, sed per suam praedestinationem, quae est bona eius voluntas, et per gratiam suam. et id ante omnia saecula praeordinavit, praedefinuit, praevoluit.

Trotzdem ist es verständlich, daß es nicht zu einer eigentlichen Prädestinationslehre kommen kann. Der Synergismus, das Festhalten am liberum arbitrium verhindert das. Die Grundfrage, daß ganz bestimmten Menschen im Voraus das ewige Heil von Gott bestimmt wurde, im Zusammenhang damit dann die Frage des freien bezw. unfreien Willens wird gar nicht berührt, kann nicht berührt werden, weil nach Faber, wie groß und gewaltig er auch von Gott reden kann, dem Menschen doch noch die Möglichkeit bleibt, sich der Gnade zu verschließen oder sie anzunehmen. Vollends der Gedanke einer praedestinatio ambigua muß gänzlich außer dem Bereich der Möglichkeit liegen. Nun sahen wir oben, daß Fabers Aussagen über die Güte Gottes sich innig verbanden mit neuplatonischen Elementen. Das macht sich nun gerade in unserem Zusammenhang besonders geltend. Das Festhalten am liberum arbitrium, der Universalismus der göttlichen Gnadenwirkung, der jene aus anderen Motiven seines Gottesbegriffs entspringenden prädestinatianischen Anklänge nicht zur Entfaltung kommen läßt, endlich der Neuplatonismus: Das Zusammenwirken dieser drei Faktoren macht macht es Faber unmöglich, der Prädestinationslehre des Paulus in seinem Pauluskommentar auch nur annähernd gerecht zu werden. Seine Exegese zu Röm. 9 ist dafür ein deutlicher Beweis. Wir sehen ihn an dieser Stelle etwa folgende Gedanken entwickeln:

Er geht davon aus, daß Gott die Menschen frei entscheiden läßt. Es macht ihm daher die Verstockung Pharaos keine weiteren Schwierigkeiten. Wachs schmilzt in der Sonne, es verhärtet sich, wenn man es weg nimmt. So geht es dem Menschen vor Gott. Das Schmelzen ist allerdings Werk Gottes, wofür wir ihm und nicht uns die Ehre geben müssen. Aber die Verstockung geschieht durch Abwesenheit Gottes, per accidens. Wieder zeigt sich hier die neuplatonische Auffassung, daß die Sünde ein Sein ohne Gott, ein Nichtsein ist; diese Abwesenheit Gottes trägt den Charakter des Zufälligen an sich. Die Tatsache einer wirklichen Verwerfung und Annahme leugnet Faber nicht. Aber es kommt dabei auf den Menschen

an: In Gott selbst kann es diesen letzten Gegensatz nicht geben, ist der Gegensatz von Liebe und Zorn, vom Wille zum Heil und Nicht-Wille zum Heil nicht denkbar. Denn (und nun folgt eine bezeichnende Begründung von der coincidentia oppositorum aus) in Gott fällt nicht-wollen und wollen zusammen. In Gott kann es keine Veränderung geben, es ist ein und dasselbe, was denen, die sich Gott zuwenden, als Liebe, und denen die sich von ihm abwenden, als Haß erscheint. Was bei diesem Zusammenfallen der Gegensätze dominiert, ist der unveränderliche Liebeswille Gottes, wiederum nicht ein farbloses unum et idem, sondern Gottes Liebe. Im Grunde hält Faber es für genau so unmöglich, daß Gott einen Menschen nicht zum Heil bestimmt habe, wie es unmöglich ist, daß Gott etwas nicht weiß [1]).

[1]) Ebenda p. 71 b—72 a Röm. 9, 14—29: Aus der ganzen Stelle geben wir einige der wesentlichsten Gedanken. Ad hoc enim angelis et hominibus liberum fecit arbitrium, ut ex libertate bene operantibus misericordia eius et gratia eius cognita sit, wie er umgekehrt den Pharao nicht hindert, nach seiner libido zu handeln . . . Ut enim caera soli induratur . . . sic qui ad Deum convertitur, molescit ad bonum, qui autem se avertit, in se et ex se frigescit . . ., utrumque . . . absentia et per accidens a Deo et a sole fit . . . Cum caera mollescit, id per se a sole fit, ita et cum bonum operamur, Deus per se operatur et nos emollit ad bonum . . . nos ad bonum habiles fecit. Sed neque caera ex se liquescere neque nos ex nobis bonum operari sufficimus: ut nos non glorificemus, sed Deum, o quo omne bonum . . . .; in Deo velle et nolle absolute conincidunt, quare et electio et non electio, scientia et nescientia. neque aliquam haec in Deo mutationem dicunt, sed in nobis. . . . si prius non populus, non electus et postea populus, electus: ergo sine aliqua Dei mutatione non electio et electio tui in Deo; immo non electio et electio coincidunt, neque aliud et aliud sunt. videsne igitur non aliud fuisse in Deo dilectionem, qua dilexit Jacob, et odium, quo Esau odio habuit. Si certe Esau se convertisset ad Deum sicut Jacob, odium illud erat dilectio. Idem enim in conversis appellatur dilectio, in aversis odium. . . . Abiectio in te aversionem et electio conversionem dicit; in Deo autem coincidentia unum et idem et omnibonae et omnisalvificae voluntatis Dei immutabilitatem. Electio in Deo necessitas est, in te contingentia. electio et reprobatio in te latam oppositionem dicunt et nunquam coincidere possunt. At in Deo secus. p. 75 a Röm. 11, 22—24: Quin immo forsitan non omnes ad vitam Deum praedestinare, tam a natura Dei alienum quam eum aliquid ignorare.

So haben wir also bei Faber ein mystisch-neuplatonisches Gedankensystem und in ihm als beherrschenden Grundgedanken die Liebe Gottes, und ein Urteil wie dasjenige de la Tour's scheint im Recht zu sein, wenn es Fabers Eigenart in dem Liebesgedanken, der zur mystischen unio mit Gott strebt, erblickt.

Aber es ist nicht richtig, in der Faber'schen Gedankenwelt nur das zu sehen, was wir bislang dargestellt haben. So stark er von der Liebe Gottes spricht, so kann diese doch ganz und gar nicht als einziger Sinn seines Gottesbegriffes, nicht als der beherrschende Grundgedanke seiner gesamten Theologie angesprochen werden.

3. Allwirksamkeit Gottes.

a. Wir sahen, wie sich im Rahmen eines irrationalistisch gefärbten Gottesbegriffes ein Kerngedanke, der der Güte Gottes zu mächtiger und eindrucksvoller Gestaltung erhob. Aber weder die mystische unio mit Gott noch Gottes eindringliche überschwengliche Güte drücken den Faber'schen Gottesbegriff erschöpfend aus. Ein zweiter Kerngedanke tritt hinzu. Wir nennen ihn die „Allwirksamkeit Gottes" und meinen damit folgendes: In einer eigenartigen Weise wird die ganze Gedankenwelt Fabers auf Gott konzentriert. Auf ihn richtet sich sein ganzes religiöses Sinnen und Trachten mit einer schlechthinigen Ausschließlichkeit. Ungeheuer groß und erhaben ist dieser Gott, er thront in unnahbarer Majestät jenseits aller irdischen Diesseitigkeit. Seine Herrlichkeit verdunkelt alles übrige zu Schatten; nichts, was auch nur im entferntesten den Vergleich mit seiner jenseitigen Glorie aushielte. In seiner Machtfülle ist er unermeßlich, seine Allmacht wirkt durch alles hindurch; omnipotentia, Allwirksamkeit ist ihm eigen. Er allein und nichts Kreatürliches bewegt und beschäftigt Fabers Gedankenwelt. Ihm allein zu dienen, ihm allein und nichts anderem die Ehre zu geben, ist die Bestimmung des Menschen: Haften-bleiben am Irdischen heißt seine Ehre verletzen, heißt vor dem ungeheuerlichen Gott schuldig sein. Unwiderstehlich ist diese Macht Gottes, und was der Mensch über Gottes

Weisheit und Gerechtigkeit aussagen mag, es führt immer wieder auf Gottes gewaltige, alles beherrschende Allmacht hin [1]). Auf Gott ist der Blick in einer unablässigen, keine Abschweifung duldenden Konzentration gerichtet.

b. Es ist ein deutlicher Beweis für die Konzentration der Gedanken auf Gott hin, daß Faber so häufig von dem Einen Gott spricht, von dem alleinigen Gott. unus solus deus, so formuliert er es und gewinnt damit einen Ausdruck, den er immer wieder anwendet, an dem er immer wieder seine Gedanken orientiert. Der einzigartig-alleinige Gott ist ihm wichtig. Denn Gott allein ist ihm groß, weil er in sich alle Fülle der Werte umschließt, Gott allein wirkt, und die Menschen schauen deshalb auf seinen Willen allein; seine Wahl, die er trifft, ist allein die maßgebliche, und zu ihm allein, der sich als der unzugängliche Gott in seinen wunderbaren Werken offenbart (Ps. 119, 129), hat der Fromme sich in überschwenglicher Bewunderung zu halten, zu ihm allein steigt sein Gebet empor [2]). Weil Gott, alles be-

---

[1]) Psalt. quinc. Ps. 118 spir. med. ad kaph 8: Tu . . es certe . . qui amas ut charitas, qui vivificas ut vita, incomprehensibilis ut infinitas, regnans ut maiestas, iudicans ut aequitas, qui operaris ut virtus, qui ut lux revelas, qui ut misericordia subvenis, succurris ut pietas usw. Ebenda ad 8: Domine quis non timeat te, qui contemplatur tuam potestatem, cui nemo potest resistere? qui sapientiam tuam meditatur, quam nihil potest latere . . .? qui insuper infinitam tuam iustitiam cogitat, cuius proprium est nullum malum impunitum sinere? quis inquam non paveat, qui velit abyssum iudiciorum tuorum mente revolvere? at si carnales affectus sequamur, incidimus in potentiam tuam, delictum nostrum latere non valet sapientiam tuam, non effugere iustitiam, non iudiciorum tuorum abyssum. Ebenda ad resch 2: (Deus) quem nullus favor corrumpere potest, quia tu es severitas. nulla testium falsitas decipere, quia tu es veritas. nulla vis munerum inflectere, quia tu es omnis sufficienta; nihil latere, quia tu es sapientia; nulla adversariorum superare potestas, quia tu es omnipotentia.

[2]) Ev. Kom. B p. 9 a: Deum, quem solum aestimabat magnum . . . unde omne bonum suum pendere agnoscebat. A p. 98 b: solam exspectant Dei voluntatem . . . sola Dei electio. p. 173 b: ad solum Deum est fundenda oratio. Psalt. quinc. Ps. 118 spir. med. ad pe 1: (testimonia Dei) ad te ducunt solum superadmirandum et ad cognoscenda mirabilia opera tua.

herrschend, im Mittelpunkt steht, kann es beispielsweise auch zu keiner eigentlichen Theodicee kommen. Aus aller Fragwürdigkeit des Lebens richtet sich der Blick auf den Einen Gott, der ewig derselbe ist, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es kommt einfach garnichts anderes in Frage als Gott selbst. Das Gute und das Schlimme nimmt der Fromme froh entgegen, mit einer fast an stoische Gedanken grenzenden Ruhe. Aber nicht die Gleichmut als solche wird gepriesen, sondern auf ihren letzten Grund kommt es an: Weil hinter allem Gott und er als der alleinige einzige Gott steht. Durch diese Konzentration des Blickes auf Gott allein werden Gedanken, die in die Richtung des Problems der Theodicee weisen könnten, gewissermaßen im Keim erstickt [1]).

Für das Heil der Menschen wird natürlich dieser solus deus von entscheidenster Bedeutung sein. Denn von ihm allein hängt das Heil ab, ihm allein kommt die Tat der Rettung zu, seiner Gnade ist alles zuzuerkennen. Wie in ihm das Heil begründet ist, so hat auch er allein die Macht in die Hölle zu verdammen [2]). Dem Menschen bleibt nur eins übrig, sich diesem Gott allein zu ergeben. Jede wahre Selbstverleugnung hat diesen Sinn der Hingabe an Gott allein. Daß Christus unter Ver=

[1]) Ebenda Ps. 89 expos. ad 1 u. 2: in tot malis que nos premunt, tu solus relictus es, ad quem confugiamus . . . domine deus, semper fuisti, semper eris, antequam angeli crearentur et creaturarum sublimitates, antequam plasmarentur terrena et mundus, ab eterno et sine fine in eternum tu es deus. Kom. z. kath. Br. Jak. 5, 9: hoc modo ingemiscere non est vere patientium et longanimorum, qui omnia sive prospera sive adversa cum gaudio suscipiunt tamquam de manu dei nec quicquam aliud attendunt quam deum neque eos quicquam contristat nisi sola dei offensa et peccatum.

[2]) Ev. Kom. A p. 102 a übersetzt er das Hosianna des Textes: salvare in altissimis, solius dei est. B p. 56 a: qui vere est id, quod sunt omnia, omnis bonitas, omnis virtus, omnis potestas omnium, qui solus salvat, solus scribit ad vitam, cuius voluntas et electio ratio est, et potissima quidem ratio totius numeri salvandorum. p. 66 a: . . in eo solo et in divitiis eius vita consistit. Kom. z. kath. Br. Jak. 1, 22—25: (der pharisäische Mensch) non cognoscens spiritus gratiam in se operantem, sed sibi attribuens, quod est soli deo et gratiae eius tribuendum. Kom. z. Paul. p. 205 b Hebr. 12, 26 ff: (Deus) qui solus potestatem habet, postquam occiderit corpus, mittere in gehennam.

zicht auf seinen eigenen Willen diesem allein gültigen Gotteswillen sich unterwarf, macht für Faber die Gethsemanescene so besonders wertvoll [1]). Diesen Gott allein gilt es anzuerkennen, zu verehren, ihm allein die Ehre zu geben; wo das nicht geschieht, da ist die widergöttliche Macht am Werke, ist der Sitz des Satans [2]).

Nun ergibt sich aber für die konsequente Gestaltung dieses von dem einzigen Gott redenden Gedankens die Schwierigkeit, daß er in Konflikt mit dem Trinitätsgedanken kommt. Doch finden wir bei Faber keine eigentlich lehrhafte Auseinandersetzung mit dieser Frage, die ja da immer besonders aufkommt, wo der Neuplatonismus mit dem christlichen Trinitätsdogma zusammenstößt wie es besonders bei Augustin deutlich wird. Wenn auch diese dogmatische Frage bei Faber zurücktritt, so ist doch unverkennbar, wie er, wo ihn seine Textinterpretation auf trinitarische Fragen führt, aufs lebhafteste daran interessiert ist, dem unus solus Deus zum Recht zu verhelfen. Auf dem uns schon bekannten Weg der Steigerung des Ausdruckes erhebt er den alleinigen höchsten Gott über die drei Personen der Trinität, denen er doch auch schon die höchsten Prädikate beilegen mußte, noch hinaus [3]). Oder aber er spricht in paradoxen Sätzen von der Einheit, die doch nicht Isolierung, und von der Dreiheit, die doch

[1]) Ev. Kom. A p. 85 a: (Wer sich selbst verleugnet) solus deus est illi curae. p. 132 a: Christus verzichtet auf seinen Willen und tut damit solam dei voluntatem.

[2]) Kom. z. kath. Br. 1. Petr. 5, 13–14. Ubicunque sane Christus non regnat, ubi solus deus non colitur, ubi fides et spiritus fidei non agitat, ibi rex Babylonis lucifer, qui de coelo cecidit, regnat.

[3]) Psalt. quinc. Ps. 112 adverte nennt er Gott den Vater den pater superimmensus in Unterschied von den anderen Personen der Trinität. Kom. z. Paul p. 119 a schließt er die Exegese des zweiten Korinterbriefes mit folgendem rauschendem Hymnus: dilectio patris nos attraxit, gratia filii nos ornavit et unio spiritus sancti nos Deo coniunxit atque inserit. Summo igitur patri, summo filio, summo spiritui sancto, uni soli Deo summo et supersummo summus honor, summa gratiarum actio et laudum omnium summa concordia ac unio in omnia saecula saeculorum.

nicht Aufhebung der Einheit durch die Vielheit bedeutet[1]). Neben der Einheit, die er zu wahren sucht, mit ganzer Energie, weil der unus solus deus ein Kernpunkt seines Gottesbegriffes ist, kommt auch der unendliche, ungeheure Gott in den Trinitätsgedanken Fabers mächtig zur Entfaltung[2].) Damit wird der eine alleinige Gott in eindrucksvoller Weise über alle innertrinitarischen Spekulationen hinweg eindeutig in den Mittelpunkt des Interesses gerückt.

Was er sonst über das Verhältnis der göttlichen Personen sagt, bietet wenig für Faber Charakteristisches. Aber es erhebt sich für seinen Gottesbegriff hier die Frage: Ist dieser letzte Einheitspunkt, den er in der Trinität so eigenartig betont, neutral oder persönlich zu fassen? Ist es doch letzten Endes das mystische ἕν, das auch hinter dem unus solus deus steht, so daß dieser erst eine sekundäre personhafte Ausprügung wäre vom ersteren? Eins ist jedenfalls richtig, bei Faber kommt beides vor, ja er kann jenes ἕν sogar mit dem unus deus verbinden[3]). Wie ist das zu erklären?

c. Es ist nicht zu verkennen, daß diese Konzentration auf den einen, einzigen Gott stark zusammenhängt mit den oben berührten philosophischen Gedanken, die aus seinem neuplatonischen System hervorgingen. Auch der unus solus deus hängt zusammen mit jenem Streben, alles in einer letzten Einheit spekulativ zusammen zu fassen, zusammen zu schauen. Es wird deutlich, wenn Faber diesem unus deus als den ‚simplicissimus' bezeichnet[4]). Trotzdem können wir den Gedankenkomplex in seinem

---

[1]) Psalt. quinc. Ps. 118 ad pe 3: O Deus unus sine solidutine et trinus sine multitudine.

[2]) Ev. Kom. B p. 150 a: pater diligit filium et immense quidem diligit. nam hic et ille immensus. Et ille amor, dilectio et charitas spiritus sanctus est, et hic similiter immensus: et hi tres unus Deus immensus.

[3]) Ebenda B. p. 227 b: (Von der Trinität) et hic tres unum sunt unusque Deus.

[4]) Psalt. quinc. Ps. 118 spri. med. ad Teth 8: quo modo igitur unus es et simplicissimus, sic tua lex una et ac simplicissima est. tu immensus, tua lex immensa. tu inestimabilis, quo pacto tua lex

Gottesbegriff nicht eindeutig in dies neuplatonische Schema einordnen, der sich um die Allwirksamkeit des jenseitig-majestätischen Gottes gruppiert. Wir würden dabei diesen Gedankenkreis wesentlich verkürzen. Man darf vielleicht soweit gehen, daß man annimmt, jener Allwirksamkeitsgedanke hat sich bei ihm so stark entfalten können, weil er – wenn wir einmal von den sich der wissenschaftlichen Beobachtung entziehenden rein religiösen Motiven absehen – in dem auf Einheit angelegten philosophischen System eine wirksame Stütze, vielleicht auch eine ständige Anregung fand, aber wirklich erklärt haben wir ihn damit nicht. Er paßt schon deshalb nicht hinein, in jene mystisch-quietistische Frömmigkeit, weil in ihm der Wille eine viel zu starke Rolle spielt. Jene letzte mystische Einheit, die im Grunde neutral sein muß, fließt über und erzeugt dadurch Offenbarung, letzten Endes aus der in ihr ruhenden Fülle heraus. Aber der unus solus deus summae majestatis will etwas, er will das Heil, er will, daß man ihn verehre. Wir stehen hier vor der schon erwähnten Spannung in seinem Gottesbegriff selber. Wir bewegen uns mit dem Allwirksamkeitsgedanken in einer Sphäre, die in enger Beziehung steht zu den spezifisch christlichen Offenbarungsgedanken der Bibel. Zwei Pole werden in seinem Gottesbegriff sichtbar: auf der einen Seite ist Gott das unum et simplicissimum, das höchste Gut, die Fülle der Werte, aus der die Welt des Seins quillt, zu dem alles in letzter mystischer Einung zurückströmt, auf der anderen Seite der einzige Herr, der in seiner jenseitigen Glorie als mächtiger König thront, seinen Willen offenbart und auch trotz seiner summa benignitas in heftigem Zorn über den Sündern als der rex tremendae majestatis erscheint. Es geht dabei um die Spannung von quies und potentia, denn die aus dem Gedanken der göttlichen Allwirksamkeit sich ergebende Betonung des Willens, der Forderung, der Gebote Gottes steht mit dem mystischen Quietismus in unverkennbarem Gegensatz. Ferner: Auf der einen Seite

estimabitur milibus appreciabilis metalli? . . qui videri non potes, quia visu clarior es. qui comprehendi non vales, quia tactu purior es . . . sic te digne estimamus, dum te inestimabilem ducimus. unum est inconnumerabile, inestimabile; omnis multitudo estimabilis.

verfügt der Mensch über eine mystische Methodik, um in unbezähmbarem Drang emporzusteigen zu letzter Schau Gottes, auf der anderen Seite beugt er sich in tiefer humilitas vor dem majestätischen König, der ihm Gnade schenkt, vor dem er Staub ist, vor dem er nichts weiter vermag, als ihm allein die Ehre zu geben. Das sind Spannungen, die vom Standpunkt der vertieften Erkenntnis der Reformatoren aus als sachlich unmöglich erscheinen, weil sie so groß sind, daß für einen Gottesbegriff nur die eine oder andere Seite in Frage kommt. Aber Spannungen, die für die eigentümliche Frömmigkeit der humanistischen Uebergangstheologie eben doch erträglich waren, weil die Gegensätzlichkeit der beiden Pole noch nicht in ihrem Kerne erkannt war. Beides verbindet sich bei Faber durch die auf die letzte Einheit konzentrierte Frömmigkeit zu einem Ganzen, aber doch so, daß die gegensätzlichen, in Spannung stehende Momente nicht verwischt werden.

Damit haben wir den Gesichtspunkt gewonnen, unter dem wir den Gedanken von Gottes Allwirksamkeit im folgenden zu betrachten haben. Dieser durchbricht nicht jene Faber'sche Mystik, von der wir oben sprachen, aber er zeigt uns Gott in einer Weise, die mit jenen philosophischen und mystischen Momenten in unverkennbarer Spannung stehen.

d. Dieser unus solus deus ist der Gott der höchsten Transszendenz. Diese gewinnt in dem häufig bei Faber vorkommenden Gedanken der m a i e s t a s d e i einen zwingenden Ausdruck. Die Majestät des einen, großen, unbegreiflichen Gottes wird immer wieder von Faber in den Mittelpunkt gerückt. Sein Blick ist wie fasziniert auf diese Majestät des höchsten Gottes gerichtet. Was seine Worte von Gottes Unbegreiflichkeit, Unerkennbarkeit, immer nur formal bezeichneten, das wird durch diesen Begriff der maiestas dei zu konkreter Aussage erhoben. Die Transszendenz Gottes wird dadurch in eindringlicher Wucht zum Ausdruck gebracht. Es ist der Gott, der jenes ungeheure, niemanden zugängliche Licht bewohnt; in diesem Licht entfaltet sich seine ganze Majestät [1]). Es ist der eine Gott,

[1]) Kom. z. Paul. p. 155 a 2. Theff. 2,1—12: (Die Türken) principi tenebrarum tribuentes, quae totius maiestatis immensae lucis habitatori debentur Domino.

der in einer Majestät und Allmacht sich auswirkt. Wie es in ihm eine Güte gibt, so ist er auch einzigartig in sich selbst Majestät. Versucht man, sein „Wesen" zu umschreiben, so muß zu eben diesen Ausdrücken greifen, die seine ungeheure Macht und Majestät – neben seiner unendlichen Güte – zum Ausdruck bringen[1]). Diese Majestät Gottes ist ungeheuer, allem Irdischen unendlich überlegen. Sie birgt in sich die absolute Herrschaft über alle Dinge. Gott kann die Menschen erheben oder sie tief erniedrigen, es ist das Werk seiner Macht, dieser unendlichen, alles weit überragenden, übersteigenden Majestät[2]). Er gibt den Menschen seine Befehle, und diese empfangen sie nur in tiefer Demut. Schon hier wird deutlich, daß wir es nicht mehr mit einem neutralen obersten, wenn auch noch so transszendenten Prinzip zu tun haben, sondern mit einem ganz persönlich aufgefaßten Gott, dem allmächtig wirkenden, in seiner Majestät sich offenbarenden Gott. Unter seinen Befehl weiß der Mensch sich gestellt. Das geht so weit, daß Gottes Befehl der alleinige Grund selbst des Gebets ist, wie Faber sagen kann. Wir beten, nicht, weil wir würdig wären, vor Gott hinzutreten, sondern weil seine Majestät es so verlangt, weil er ein Recht darauf hat, von der Kreatur geehrt zu werden. Gott soll gesucht und verehrt werden allein um seiner selbst willen, um dieser tanta maiestas willen[3]). Wir sehen also, daß Fabers

---

[1]) Ev. Kom. B p. 205 b: quando pater et ipse (scil. Christus) unum sunt, unus Deus, una bonitas, omnipotentia, una immensitas, una beatitudo, una maiestas.

[2]) Psalt. quinc. Ps. 137 expos. ad 6: ingens est et super omnia dei maiestas et omnis honorificentia debetur illi. ad 7: deus omnibus supereminens et superexaltatus eos, qui se humiliant iussaque ielus capessunt, cominus intuetur fitque illis proximus; qui autem se exaltant et iussa eius contemnunt, intuetur eminus fitque illis semotus. Ev. Kom. B. p. 90 b: . . . hoc summae maiestatis munus est, ut exaltet humiles et humiliet sublimes.

[3]) Ev. Kom. B p. 200 b: – orare ad Deum — per veram humilitatem, quam tantae maiestatis adeundae immensitas facit, et augustissima reverantia petere ab ipso potius quam ab ipsis sanctis . . . et cum oramus, solum quia iussit, oremus, non quia sumus digni, sed quia ipse, ut ab omni creatura sua oretur, dignissimus est;

Gott weder durch den Neuplatonismus noch durch den Gedanken der summa incomprehensibilis benignitas eindeutig charakterisiert werden kann. Sondern bisweilen tritt der Majestätsgedanke mit solcher Klarheit und Schärfe hervor, daß selbst für die Liebe Gottes kein Raum mehr bleibt.

Dieser also von Faber schroff vertretene Majestätsgedanke, der seinem Gottesbegriff einen eigenartigen Charakter gibt, erfährt nun eine ganz konkrete Ausprägung darin, daß Faber gern redet von dem gewaltigen König, der auf dem Throne seiner Herrlichkeit residierend, erhaben über allem Irdischen, seine Herrschaft ausübt[1]). Was wir früher von der Transszendenz des Faber'schen Gottes gesagt hatten, wird hier zum anschaulichen Bild. Es ist ganz charakteristisch, wie scharf das Urteil über menschliche Vergehen wird unter dem Eindruck jenes als majestätischer König gedachten Gottes. Faber zieht an einer Stelle strikte den Vergleich zum politischen Leben. Der 2. Joh. 10—11 geschilderte Fall gleicht ihm einem auf Majestätsbeleidigung zielenden politischen Vergehen[2]). Dieser König thront auf dem erhabenen Thron seiner jenseitigen Herrlichkeit, einer Herrlichkeit, die sich, unbeschadet ihrer transszendenten Majestät auch in den Herzen der Glaubenden offenbaren kann[3]), und vom Thron her schimmert dem das Heil Suchenden ein Strahl, der ihm den Weg zeigen kann. Wie geläufig Faber diese Vorstellung vom himmlischen Königsthron ist, zeigt wohl ein kleines Beispiel mit treffender

orantium non est dignitas, sed Deus solus est omnium dignitas. Illusce ergo toti orbi terrarum, o lux vera, ut quaeraris solum propter te. Quodsi omnia alia amentur, in te et propter te amentur, pariter et colantur in te. Qui te colit, te super omnem sanctitudinem et in te omnem sanctum colit impletque omnem in veritate cultum.

[1]) Psalt. quinc. Ps. 12 tit. ad 6: laudabo in psalmis verbum Dei altissimi, Dei super omnia eminentis et elevati.

[2]) Kom. z. kath. Br. 2. Joh. 10—11: Nonne enim si sub terreno rege esse et alterius regis capitalis hostis ipsius homines in domum tuam reciperes . . . nonne . . . erga regem tuum id scientem reus laesae maiestatis haberis? Sic et tu, si in domum tuum reciperes . . . inimicum, apud Deum cui nihil occultum est, reus agereris . . .

[3]) Psalt. quinc .Ps. 25 expos. ad 8: . . . animas sanctas, templum residentiae maiestatis tuae.

Deutlichkeit: Ps. 33,13 gibt er in der Paraphrase des Textes „de caelo" wieder mit „de celesti throno"[1]). Dieser Gott, der in jener Himmelsglorie thront, ist ihm der pater excelsus[2]), wobei ihm garnicht zum Bewußtsein kommt, wie fremd die Verbindung beider Worte ist. Denn das Wort excelsus weist auf den dominator dominantium, einen mit dem Majestätsbegriff verwandten Ausdruck, den Faber gern, besonders in seinem Psalterium anwendet. In den stärksten Farben malt er diesen erhabenen Herrn aller Herren[3]). Es liegt daher ganz im Rahmen des Bildes vom erhaben thronendem König, daß der Mensch, der kommt, um anzubeten, „zugelassen" wird. Er darf nicht ohne weiteres hinzutreten, er bedarf gewissermaßen der Erlaubnis des höchsten Herren dazu[4]).

Das führt uns gleich auf ein Weiteres. Auch der Heilsgedanke erfährt von dem Bild des Königs her eine eigentümliche Formulierung. Er erschöpft sich für Faber nicht darin, aber er zeigt doch in den Sätzen, die wir hier meinen, eine enge Verwandtschaft mit der hier unrissenen Seite seines Gottesbegriffes. Das zeigt sich schon darin, daß Gott Christus als seinen Gesandten, seinen Legaten in die Welt schickt. Das ist eben der treffende Ausdruck für die Offenbarung des summus rex. Gott gibt seine mandata, denen man sich nicht widersetzen kann, ohne das crimen laesae maiestatis auf sich zu laden. Ja noch mehr ist zu sagen. Gott hat die Macht, die Menschen

---

[1]) Ebenda Ps. 32 expos. ad 13 wird de celo mit de celesti throno interpretiert. Ps. 79 expos. ad 2: o deus, qui thronum tuum habes supra altivolos et multiscios spiritus. Psalt. 118 ad mem 6: tu lucentem a throno tuo siram demisisti, quam ne a judiciis tuis declinarem, secutus sum.

[2]) Ebenda Ps. 21 expos. ad 23: pater immense, . . . Ps. 85 expos. ad 9: magnificabunt nomen tuum, quum tu pater excelsus es, et preter te non est deus mirabilium patrator operum.

[3]) Ebenda Ps. 118 ad lamed 8: In hoc (scil. dem Schöpfungswerk) te omnium dominum et transcendentem dominum ostendis, quod omnis consumationis et omnis creature mandatum tuum est finis.. Ps. 120 expos. ad 8: dominator immensus, cuius super omnia est dominium . . .

[4]) Ebenda Ps. 14 expos. ad 1: 0 coeli habitator, dominator omnium et rector, quis admittetur celeste templum tuum.

zu retten; so verankert sich der Heilswille Gottes nicht in einer freien schenkenden Liebe, sondern erklärt sich von dem mächtigen Herrn und König her, der die Macht hat, gnädig zu sein, und es deshalb auch ist. Ein für Fabers Gottesbegriff sehr charakteristischer Punkt. Auch die Antwort des Menschen auf diese Offenbarung des mächtigen Königs ist charakteristisch: Er gibt Gott die Ehre und betet seinen heiligen Namen an [1]). Das Heil, die Erlangung ewigen Lebens ist ein Hinaufgehoben=werden zum Thron des ewigen Königs. Es ist nicht die Heimkehr des verlorenen Sohnes zum Vater, es ist ein Hinaufgehoben=werden zu dem Berg der göttlichen Ehre, der Herrlichkeit der göttlichen Majestät [2]).

e) Von der wichtigen Stellung aus, die die maiestas Dei im Gottesbegriff des Faber einnimmt, wird es möglich, dem Gedanken der Allmacht Gottes, seiner Allwirksamkeit näher nach zu gehen. Wir brauchen nicht lange zu suchen, um bei Faber auf die Ausdrücke potentia, potestas, virtus Dei zu stoßen. Denn solche finden sich außerordentlich häufig vor. Diese ihre Häufigkeit ist zwar kein direkter Beweis ihrer sachlichen Wichtigkeit und Notwendigkeit, gewinnt aber dadurch entscheidendes Gewicht, daß wir ihre Begründung in dem Majestätsgedanken, jenem einem der Kernpunkte in Fabers Rede von Gott, aufweisen können. Aus ihm ergeben sie sich mit Notwendigkeit. Gott als höchste Majestät, im Bilde des herrschenden, thronenden Königs, hat in sich die Fülle der Macht, und diese wirkt sich aus. Und das

---

[1]) Ev. Kom. B. p. 226 b: audire regis mandatum et contemnere ipsum, est crimen laesae maiestatis divinae . . . hoc est summum peccatum . . . rex aeternus hat legatum suum in die Welt geschickt. Psalt. quinc. Ps. 43 expos. ad 6: tu ipse in trina tua beatitudine rex meus et deus meus: qui mandare et praecipere potes, ut salvetur populus tuus israel. ad 10: si mandaveris nos salvos fieri, in te omni tempore exultabimus et in te benedicemur, et nomen sanctum tuum sine fine laudabimus.

[2]) Kom. z. kath. Br. Jak. 4,10: „Qui se humiliat, exaltabitur." Et quae haec exaltatio, nisi ad vitam sempiternam, ad regnum et conspectum regis aeterni, ad totius gloriae cumulum. Noch ein Beispiel zum Ganzen: Kom. z. Paul. p. 163 b 1. Tim. 5,21: (Von der Bischofswahl) ne celestus aut impurus proxime aeterni regis adhibeatur servitio.

nennen wir seine Allwirksamkeit. Es sind Gedanken, die die Frömmigkeit Fabers zentral, wesentlich bestimmen. Unverkennbar ist das Pathos, mit dem er davon spricht; so zeigt sich die zentrale Stellung dieser Gedanken nicht allein sachlich, in ihre Verbindung mit dem Majestätsbegriff, sondern auch formal bis in das Phatos der Diktion hinein. Es geht ihm bei diesen Aussagen immer um das Ganze, um Totalität; sie soll zum Ausdruck kommen. Wenn Gott der Allmächtige ist, dann ist es ihm eben darum zu tun, daß auch wirklich er allein es ist, und daß er allein eben im Besitz der ganzen Machtfülle ist[1]). Wo Gott eingreift, wo er hilft, da geschieht es mit seiner Macht, die sich in unwiderstehlicher Kraftentfaltung dem Menschen bekundet. Daß Gott in dieser Macht, eben weil er allein omnipotentia besitzt, niemand gleicht, das erkennt Faber mit Bewunderung an. In stärksten Gegensätzen bemüht er sich, die Allmacht Gottes auszudrücken. Alles Irdische, Kreaturhafte ist wie ein Schatten, sie schwinden dahin, so bald das wahre Licht, mit dem er Gottes unendliche Allmacht vergleicht, erscheint. Dieser göttlichen Allmacht gilt, unter Hintansetzung alles übrigen, der menschliche Lobpreis[2]). Dieses Zusammensinken vor der Transzendenz göttlicher Allmacht, dieses förmliche Hinschwinden von Kreatur und Mensch vor der göttlichen Herrlichkeit ist eine der markantesten Folgeerscheinungen des Gottesbegriffes, der so wesentlich von der maiestas Dei bestimmt wird. Ein tiefer, unüberbrückbarer Gegensatz tut sich auf, ein schroffer Dualismus trennt die Kreatur von Gott. Es ist kein Wunder, daß sich diese Gedanken gerade im Psalmenkommentar stark vertreten finden. Aber sie finden sich

---

[1]) Ev. Kom. A p. 200 b: atqui solus Deus omnem virtutem habet.

[2]) Psalt. quinc. Ps. 19 expos. ad 7: salvatio subventionis superni patris in fortitudinibus est validissimus et insuperabilibus potentiis. Ps. 70 expos. ad 21: o pater omnipotens, quis in potentia, in iustitia possit tibi comparari? Ps. 118 heth 6: ergo sive nox illa (scil. der Tod, die Vergänglichkeit) nos surripiat tempore vigilio sive quietis tempore: opus nobis est, ut ad divinam opem surgamus et in hymnis, canticis et laudibus in omnibus, per omnia et super omnia invocemus infinite potentem, et vane solo veri solis acclamato nomine evanescent difflabunturque umbre.

durch alle seine Kommentare hindurch. Die alttestamentliche Erfahrung von der schlechthinnigen Erhabenheit Gottes als des alleinigen Herrschers findet in Fabers Frömmigkeit lebhaftesten Widerhall. Er wird nicht müde zu betonen, wie diese Allmacht Gottes jedes Auf-sich-selber-stehen-wollen, jedes Selbst-Herr-sein-wollen des Menschen ausschließt[1]). Denn Gott ist unbedingt der Herr der Kreatur, er herrscht über seine Schöpfung. Wer in ihr Gottes Zeichen und Wunder sieht, gerät, wenn er Gott feindlich ist, vor der Allmacht, die sich in ihr auswirkt, in Verwirrung und Furcht. Ja, Gott wird denen, die sich ihm widersetzen, zum verzehrenden Feuer, da er M a ch t hat, sie in die Hölle zu werfen[2]).

Weil diese Macht durch alles hindurchwirkt, so bedeutet das für Gott: Alles ist ihm gegenwärtig, gar nichts ist vorhanden, was sich diesem Vor-Gott-Gegenwärtigsein entziehen könne. Wo er sich als Gott erweist, zeigt es sich eben darin, daß alles vor ihm offen zu tage liegt[3]). Gottes Allmacht zeigt sich als Alles durchwirkende, erhaltende, in sich umschließende Kraft, Zentrum und Peripherie eines Kreises, den das All bildet[4]). In Zeichen

---

[1]) Ebenda Ps. 81 expos. ad 17: tu solus altissimus in omni terra et alii confusione eorum edocti et ipsi in suppliciis detenti confiteri et agnoscere c o g a n t u r, quia non ipsi, sed tu solus vocari debes dominus et quia tu solus potentissimus in universa terrarum ambitu. (cf. den Text des Psalmwortes!)

[2]) Ebenda Ps. 20 expos. ad 1: ineffabilis pater dominator universorum . . . Ps. 65 expos ad 2: dominator universe creature, pre i n c o m p r e h e n s i b i l i t a t e o m n i p o t e n t i e tue deprehendentur impii in mendacio negantes mira et stupenda omnipotentie tue opera. (cf. den Text!) Ps. 76 expos. ad 15: p o t e n t i a m tuam agnoverunt populi et flagitiose potestates conturbate sunt. (cf. den Text!) Kom. z. Paul. p. 205 b Hebr. 12, 26—29: iis vero, qui non reverentur et metuunt, ignis consumens est (scil. Deus) in terribili ignis aeterni zelo ulciscens. qui solus potestatem habeat, postquam occiderit corpus, mittere in gehennam.

[3]) Ev. Kom. B. p. 84 a zu Luk. 16: (Christus) se Deum esse declarasse, ut cui omnia praesentia sint, quae apud angelos, quae apud homines et quae apud inferos fiant.

[4]) Psalt. quinc. Ps. 118 ad heth 7: (Gott wunderbar in seinen Werken) nunc intra omnia es ut omnium centrum; nunc extra omnia ut omnium circumferentia. intimus, ut omnia uniens, omnia vivificans. extimus ut omnia continens, fovens, lustrans . .

und Werken wirkt sie sich aus, wirkt diese wunderbare, mit dem Verstand nicht zu begreifende göttliche Allmacht[1]).

Gottes Allmacht ist nicht etwas in sich ruhendes, ein letztes starres, in sich verharrendes Prinzip, dem sich ein kosmologisches System unterordnet, es ist auch nicht von einem aus eigener Mächtigkeit überströmenden Sein, das sich in das All ergießt, die Rede, sondern seine Allmacht ist Allwirksamkeit, der ein ganz bewußter, Ziel setzender Wille zu grunde liegt. Es ist ein unwiderstehlicher, allmächtig wirkender, von der maiestas Dei, dem dominator dominantium ausgehender Wille. In diesem Willensmoment seines Gottesbegriffes sehen wir ein unüberschreitbares Korrektiv seiner neuplatonischen, oft von der Gefahr schwelgender Uferlosigkeit bedrohten Mystik. Gerade die Betonung des göttlichen Willens bringt die polare Spannung seines Gottesbegriffes besonders zum Ausdruck. Es ist der spezifisch-biblische Gottesgedanke, der in starker Anlehnung an AT liche Frömmigkeitsklänge in diesem eigenartig aus Philosophie und Bibel sich gestaltenden christlichen Humanismus unüberhörbar zu Worte kommt. Faber betont, daß schlechthin alles vom göttlichen Willen gestaltet wird; der Willensentschluß Gottes ist durch keinerlei sonstige Prinzipien gebunden, sondern erfährt seine Begründung lediglich in sich selbst, in Gott selbst. Dabei fehlt die für jede Frömmigkeit, die mit dem Gedanken der Majestät und Allmacht Gottes Ernst macht, charakteristische Abwehr nicht: Nicht weil wir es wollen, sondern weil Gott es will, geschieht das alles. Dieser Wille ist Ursprung und prima causa aller Werte und Güter. Noch ist von der prima causa die Rede, aber diese erste Ursache ist ein Willensakt; eine interessante Ueberwindung humanistisch-philosophischer Gedankengänge[2]). Dieser Wille ent-

[1]) Ebenda Ps. 104 adverte ad 27: quid preterea non fuerunt increduli verbis eius, nisi verba dei ostensis mirifice et inconprehensibilis potentie eius signis facta fuisse credibilia?

[2]) Ev. Kom. A p. 132 a: sic profecto quam optime omnia fiunt, si non alia quam dei voluntate fiant . . . . quia deus vult, non quia volumus, ... eius infinita bona voluntas fons, origo et causa omnium bonorum est. — B p. 36 b: . . si mutuum das pauperi, a quo etiam aequale te accepturum non speras neque vis neque curas, supra

scheidet die letzten Fragen, von ihm ist die Gnadenwahl Gottes getragen (soweit wir von Prädestination bei Faber reden können [1]). Daß wir diesen göttlichen Willen vom Gedanken der Allmacht aus zu verstehen haben, wird wohl da am deutlichsten, wo Faber diesen Gotteswillen als so mächtig und zwingend schildert, daß er den menschlichen Willen einfach aufhebt. Im Menschen darf nur noch Gottes Willen sein; damit ist die ganze Ethik in Gottes Willen verankert [2]). Wieder finden wir die charakteristische Wendung: Gottes Wille allein soll im Menschen herrschen.

Im Unterschied zu Gott, der allein als letzter Grund alles Seins, als letzter entscheidender Wille nie eine Mittelursache sein kann, ist der Mensch wie alles Uebrige Werkzeug dieser sich in ihren Werken entfaltenden Gotteskraft [3]) So steht der Mensch in schlechthinniger Abhängigkeit dem göttlichen Willen gegenüber. Er weiß sich selbst so restlos von Gott abhängig, daß er selbst gar nichts ist, daß er sich selbst ganz dem göttlichen Willen anvertraut. Daß es nicht in seiner Macht liegt, berufen zu werden, sondern ganz in der göttlichen Allmacht begründet liegt, wird von diesem Gedanken der Allmacht her ohne weiteres klar. Dem Menschen bleibt in dieser Lage nur eins: Gott die Ehre zu geben [4]). Auch hat es nun keinen Sinn mehr, irgendwie auf

---

naturae debitum facis; et tibi apud deum gratia est; et maxime, quando non tantum humanitati tribuis, quantum divinae voluntatis obsequio nobis id ad imitationem praecipientis.

[1]) Ev. Kom. A p. 34 b: . . si coelorum incolae faciunt, quod volunt, non profecto id faciunt quatenus voluntas sua est, sed quatenus est dei voluntas. Quare si quispiam in hoc mundo quicquam boni facturus sit, non id faciat, quia velit, sed quia deus vult. Non enim sibi peculiarem debet habere, qui perfectus est, voluntatem, sed voluntas eius debet esse dei voluntas.

[2]) Ev. Kom. B p. 274 a: quisque dicere debet: Fiat voluntas eius semper. Haec debet ese nostra voluntas immo non voluntas, quia voluntatem habere non debemus, sed in nobis sola debet esse Dei voluntas.

[3]) Vergl. Anm. 2, S. 68, Zitat Nr. 2 und Anm. 2, S. 69.

[4]) Ev. Kom. B p. 164 a: . . ut dono assequamur, quod natura non habemus. quo intelligamus nos ex solo donante et dono eius pendere et ex nobis ipsis nihil esse, dono dico, quod supra naturam

eigene Kräfte zu vertrauen; sondern das Vertrauen richtet sich auf den einen Gott, auf seine Allmacht[1]).

Wo man so vom Menschen reden kann, und diese Gedanken so von der Allwirksamkeit Gottes, speziell seinem allmächtigen Willen her begründet werden, stehen wir, so scheint es ja bereits mitten in der reformatorischen Lehre vom servum arbitrium. Es liegen zweiffellos mächtige Antriebe in dieser Richtung hin vor, gerade vom Allwirksamkeitsgedanken her begründet. Trotzdem hält Faber an der Freiheit des Menschen fest. Es kommt bei der Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Allmacht zum menschlichen Willen nicht dazu, daß der Wille des Menschen gebunden wird an den göttlichen Willen, sondern Faber zieht die von der Mystik her bestimmte Konsequenz: Der allmächtige Gotteswillen erdrückt den Menschenwillen, hebt ihn auf[2]). So kann dann allerdings der Mensch zum willenlosen Instrument der wirkenden Allmacht Gottes werden. Aber es kommt nicht zum Bruch mit der traditionellen katholischen Lehre des Synergismus,[3]) wenn auch nicht zu verkennen ist, daß die von der Allmacht Gottes her bestimmten Gedanken zu ihr in eine deutliche Spannung treten.

est. p. 261 b: (Der Verrat des Petrus soll uns zeigen) ut habeamus propriae infirmitatis cognitionem et discamus nos ex Deo pendere, non ex nobis ipsis. p. 259 b: nihil . . . . ex nobis potestati nostrae tribuendum est, sed quod voluntati divinae fuerit placitum et ab ea permissum. p. 256 b: nos . . . voluntati eius penitus permittamur. Kom z. kath. Br. 2. Petr. 1, 1–4: omnia divinae potestatis, quae ad vitam et vitam quidem sempiternam et pietatem, quae est verus dei cultus, pertinet, nobis Apostolis donata sunt per agnitionem eius, qui vocavit nos per propriam gloriam, ut illi soli gloria et gratiarum actio deberi intelligatur, et per propriam eius virtutem ac potentiam; non enim nostrae potestatis est, quod vocamur.

[1]) Ev. Kom. B p. 78 a: . . . si id attendat peccator (sc. vere resipiscens) . . . solius Dei semper gloriam attendens et in eo semper confidens . . et nunquam in se suave iustitia: magis gaudium est in coelo super uno tali peccatore.

[2]) Vergl. Anm. 2, S. 69.

[3]) Vergl. z. B. Ev. Kom. B p. 274 b: Nullos voluntas Dei praecipitat, sed elevat, continet, salvat: Neque daemones Dei voluntas, sed sua ipsos praecipitavit. Sic et homines, qui in perditionis barathrum corruunt, non Dei, sed propria demergit voluntas.

Selbst das letzte hier auftauchende Problem läßt Faber nicht unerwähnt. Es steht fest, daß alles was geschieht, durch Gottes Willen allein möglich ist. Nichts geschieht, was er nicht gestattet. So ist auch der gegen Gott sich erhebende Satan in der machtvollen Offenbarung Christi gestürzt, und der Schwarm der Dämonen durch Gottes Kraft vertrieben worden. Trotz der ungeheuren Macht, die Satan besitzt, kann er nun nichts mehr gegen die geringste Kreatur Gottes ausrichten, es sei denn, daß Gott in seiner Macht es ihm gestattet habe[1]. So verhüllt der Begriff „permissio" die letzten Schwierigkeiten dieser Frage. Noch ist ihm nicht, wie später dann in der Entwicklung speziell der reformierten Kirche, auch dieser Begriff der permissio gerade von der Allmacht Gottes aus fraglich geworden[2].

So kommt also innerhalb des Allmachtsgedankens mit der starken Hervorhebung des allmächtigen, an nichts Kreatürliches gebundenen Gotteswillens ein Moment in dem Gottesbegriff Fabers zur Geltung, das die Spannung in seinem Gottesbegriff deutlich macht. Es steht zu seiner neuplatonischen Mystik in schlecht vereinbarem Gegensatz. Die Wirkung des letzten Einzig-Einen ist nicht eine physisch-metaphysiche im Sinne eines mystischen Realismus; sie ist im Zusammenhang mit dem All-

---

[1]) Psalt. quinc, Ps. 88 expos. ad 10: tu pessumdedisti tanquam saucium, tanquam confossum sathanam contra divinitatem tuam elevatum; in verbo, in Christo, in fortitudine tua dissipasti turbas daemonum. Ev. Kom. B p. 108 b: . . quod cum non sit potentia super terram, quae possit potentiae satanae comparari: nihil tamen potest, ne in minimam quidem creaturam Del, nisi sit illi permissum: sic omnia continet, omnia protegit, omnia salvat illa superbona virtus, et cum permittit, quis potentiae suae confidat, cum ne apostoli quidem potuerunt subsistere. Ferner das Zitat Anm 4, Nr. 3, S. 69.

[2]) Ev. Kom. B. 274 b, Joh. 21, 22: . . quid ad te? semper enim dei voluntas. Quid ad te? Non est tuum scire, an hoc nolo aut illud volo; sed et voluntati divinae nihil potest resistere. Et boni semper voluntatem dei faciunt, et haec, quae operantur, non sua, sed dei voluntas facit. Et mali semper dei voluntatem, si permissio voluntas dicatur, faciunt; sed ista, quae faciunt, sua ipsorum, non dei voluntas facit. Illorum, dei voluntas praecipua causa est et ratio; istorum, dei voluntas est permissio et minus praeciquum.

machtsgedanken deutlich als ein persönlich zwingender Willensakt Gottes empfunden.

Damit stoßen wir wieder auf den Doppelcharakter von Fabers Gottesbegriff. Es liegt hier genau so, wie bei dem erwähnten Verhältnis des unum zu dem unus solus Deus. Auch bei der göttlichen omnipotentia läßt sich eine Beziehung zu dem neuplatonischen Gottesbild nicht verkennen! Die Kräfte des All-Einen wirken sich mächtig in den Kosmos hin aus. Aber ebenso wenig wie der unus solus Deus ganz in dem mystischen, impersonalen unum aufgeht, ebenso wenig läßt sich bestreiten, daß in dem so energisch entwickelten Gedanken der göttlichen Allwirksamkeit der entscheidende Ton auf der personal gefaßten Majestät Gottes und seinem souveränen Herrscherwillen ruht. Liegt vielleicht eine Möglichkeit der Erklärung darin, daß Faber in seiner Jugendzeit, die für uns ja ganz im Dunklen liegt, unter dem starken Einfluß skotistischer Scholastik aufgewachsen ist und mit diesem Erbe der Vergangenheit seine Begeisterung für den Areopagiten nicht ganz verschmelzen konnte? Doch wir wollen uns damit begnügen, die zentrale Spannung in Fabers Gottesbegriff scharf hervorgehoben zu haben.

f. Die Ehre Gottes.

1. Innerhalb der beschriebenen Gedanken über Gottes Allmacht bewegen sich auch die Äußerungen Fabers über die Ehre Gottes. Sie stehen in engem Zusammenhang mit einer Gottesvorstellung, die so mächtige Impulse von der Macht, der souveränen Allwirksamkeit, der transszendenten Majestät Gottes her empfangen hat. Es wird die Aufgabe sein, diesen Begriff der gloria Dei näher zu bestimmen. Denn das Wort als solches ist ja keineswegs eindeutig und muß, will man nicht im Formalen stecken bleiben, daraufhin angesehen werden, ob es eine wesentliche oder nebensächliche Rolle im Gottesbegriff spielt; es wird zu fragen sein, welche Gedanken über Gott in ihm besonders lebhaft zum Ausdruck kommen, ob ferner aus der Art, wie der Mensch Gott die Ehre geben soll, wiederum die Eigenart des Faber'schen Gottesbegriffes hervortritt. Eine Antwort läßt sich

hier bereits geben. Schon ein flüchtiger Ueberblick über die Aussagen Fabers über Gott ergibt, daß die gloria Dei ein von ihm sehr häufig gebrauchter Ausdruck ist. Ferner fällt die enge Beziehung auf, in die die gloria Dei zu den ganz zentralen Gedanken über Gott tritt. Es ist ja besonders das an seinem Gottesbegriff merkwürdig, daß sich die Intensivierung der Ausdrücke über Gott verbindet mit einer ganz auffälligen theozentrischen Richtung seiner Gedankenwelt: Zu Gott und zu Gott allein hin richtet sich ständig der Blick, er ist ständiges, schlechthin überragendes Prinzip und Telos seiner religiösen Gedanken. In diesem Zusammenhang muß die Betonung der Ehre Gottes verstanden werden. Sie ist religiöser und theologischer Ausdruck für die theozentrische Grundhaltung, die Fabers Gedankenwelt beherrscht.

Dies zeigt sich gleich an einem entscheidenden Punkte. Die gloria Gottes ist eng verwandt mit der atlichen Vorstellung der Transszendenz Jahwes, seiner Herrlichkeit, seiner „Kabod". Es ist der jenseitige Himmelsglanz, der vom Thron der göttlichen Majestät ausstrahlt. Es ist der Glanz, der von Gottes Antlitz ausgeht, die Strahlenfülle, die man (im Bilde) als Gottes Throne bezeichnet[1]). Vor diesem Himmelslicht beugt sich der Mensch. Es ist das Licht, das der ewige König denen leuchten läßt, die im Dunkeln sitzen. Auch hier wieder betont Faber gern die Macht, mit der die göttliche gloria wirkt[2]). Ja er kann das innerste Wesen Gottes selber mit gloria bezeichnen. Es ist eine

[1]) Psalt. quinc. Ps. 3 tit. ad 4 paraphrasiert Faber das „Mons sanctus" mit excelsum Gloriae suae (scil. Dei) solium. Ebenso Ps. 7 tit. ad 7. Ps. 17 expos. ad 8: de excelso glorie sue throno admisit precem meam . . . ad 27: „in conspectu oculorum eius": quo designatur, „ante faciem suam, in celesti scilicet gloria". Ps. 19 tit. ad 7, expos. ad 2. Ps 20 adverte ad 3 gibt er „splendor auri" wieder mit gloria perfulgens. Ps. 21 expos. ad 3; Ps. 55 expos. ad. 13

[2]) Ebenda Ps. 21 expos. ad 3: Christus will den Kelch trinken, denn: tu (scil. Pater mi) resides in alto glorie tue solio. Kom. z. Paul p. 138 b Phil. 3: dum filius aeterni regis sancto adventu suo hunc mundum illustravit, cum mundi huius carcerem intravit, illuscens splendore gloriae suae iis, qui erant in tenebris et in umbra mortis; p. 142 a Kol. 1, 3–14: . . . in omni potestate posse non secundum humanum, sed secundum divinae gloriae potentiam; p. 205 b Hebr. 12, 26—29; Ev. Kom. B. p. 230 b.

Herrlichkeit, die er mit dem ihm ja so geläufigen Ausdruck immensitas belegt: Ganz ungeheuer ist diese Herrlichkeit Gottes[1]). So erklärt es sich leicht, daß gloria mit dem andern für Faber charakteristischen Ausdruck der maiestas Dei synonym gebraucht werden kann. Einige Stellen in seinem Psalmenkommentar geben da einen deutlichen Einblick: Er kommentiert das Wort gloria Dei des Textes mit maiestas oder umgekehrt oder bringt beide Begriffe in engste Verbindung[2]). Oder es fließt die Vorstellung der Ehre Gottes zusammen mit der alles durchwirkenden Allmacht Gottes, wenn er z. B. sagt, die maiestas bezw. gloria Dei „wohnt" in dem Land, d. h. sie gestaltet dieses Land zu einer neuen, heiligen, gesegneten Erde[3]). Es liegt eben in dem Majestätsgedanken dieser eigenartige energetische Zug. Wie eng hier hinein die Vorstellung von der Ehre Gottes verwoben ist, zeigt die Tatsache, daß die obenerwähnte Majestätsbeleidigung negativ auch so ausgedrückt wird, daß Faber von einer Mißachtung, einer Verweigerung der Gott geschuldeten Ehrerbietung spricht. Wo man Gott nicht die Ehre gibt, verstößt man gegen seine Majestät, und das ist die größte Sünde[4]). Besonders anschaulich wird das an einer

[1]) Kom. z. Paul. p. 187 a Hebr. 4, 1—3: Ecce requies Domini in se ipso, non per umbram, non per symbola et involucra illum contegentem, sed in se ipso, aperta et nuda aeterna celebritatis gloria; Ev. Kom. B p. 246 b: immensitatem gloriae suae manifesturus . . . .

[2]) Psalt. quinc. Ps. 62 expos. ad 3: „ut viderem virtutem tuam et gloriam tuam" wird wiedergegeben: . . . . ut quadraginta diebus et noctis ieiunium ferens contemplarer fortitudinem tuam et maiestatem tuam . . . . eine ebenso eigentümliche wie bezeichnende Schilderung der Versuchung Jesu; Ps. 70 expos. ad 9: „ut cantem gloriam tuam" wird wiedergegeben mit: abundet sermo meus, ut predicem claritatem tuam et assidue maiestatem tuam.

[3]) Ps. 71 expos. ad 20: „replebitur maiestate omnis terra" wiedergegeben mit: replebit gloria eius universum terrarum orbem; Ps. 83 expos. ad 10: „Ut inhabitet gloria in terra nostra" mit: ut e proximo maiestas eius incolet terram nostram, terram sanctam, terram benedictam.

[4]) Ev. Kom. B p. 151 a: Qui . . . Christum inhonorabant, bifariam patrem inhonorant et crimen laesae summae maiestatis incurrebant; p. 226 b: . . . audire regis mandatum et contemnere ipsum est crimen laesae maiestatis regiae . . . hoc est summum peccatum.

Stelle, wo diese Gedanken die Begründung für die Tempelreinigung durch Christus bilden: Christus geht gegen all' das vor, was der Ehre Gottes widerspricht[1]).

Durch diese Verbindung der Ehre Gottes mit dem Majestätsgedanken, den Aeußerungen über den allwirkenden Gott ist deutlich geworden, daß die Ehre Gottes hineingehört in diesen zentralen Punkt des Faber'schen Gottesbegriffes, ganz abgesehen von dem häufigen Vorkommen dieses Begriffes. Aber diese Häufigkeit erklärt sich uns nun auch, eben aus der sachlichen Beziehung der gloria Dei auf jenen wichtigen Gedanken der maiestas Dei.

Dieser so im Kern des Gottesbegriffes verankerte Gedanke der Ehre Gottes muß noch in einer sehr wichtigen Zuspitzung beleuchtet werden. Wir sahen oben, daß die Majestät Gottes es verlangt, rein um ihrer selbst willen von den Menschen gesucht und verehrt zu werden. So wendet Faber auch den Gedanken von der Ehre Gottes in diese Richtung: Gott will allein gesucht und angegangen sein. Er wacht über seiner Ehre, er will allein geachtet sein, beansprucht, daß man ihm allein den entscheidenden Wert zumißt, den Wert, wie wir im Sinne Fabers interpretieren dürfen, vor dem alle anderen Wertsetzungen des Menschen in sich zusammensinken und ihre Wertlosigkeit offenbaren. Er wacht über seiner Ehre und läßt sich von denen nicht finden, die die Ehre Gottes mit irgendeiner menschlich-kreatürlichen Ehre verwechseln. Ja er wird im letzten Gericht danach die Entscheidung fällen, ob die Menschen ihm diese Ehre zuerkannt haben oder nicht[2]). Nur dann, wenn man ihn so sucht, wie er will,

---

[1]) Ebenda A p. 180 b: Christus . . . in templo omnia circumspiciens si quid honorem Dei offenderet . . . . Circumspexit etiam in quibus deus esset honorandus et glorificandus.

[2]) Ev. Kom. B. p. 76 a: Deus . . . qui suscipi et solus in pretio haberi vult . . .; p. 139 b: (Das Licht auf dem Leuchter) dummodo paucis ad Dei gloriam, non suam, lucere possit. Quod si accedit ei gloria, illam non quaerit, sed eam solam, quae Dei est. vult enim Deus quaeri solus, qui cum sic quaeritur, invenitur, et is pariter, qui gloriam Dei quaerit. Atqui Deum et se quaerit, hic Deum non invenit et se ipsum perdit; p. 178 a: pater, qui quaerebat honorem eius et qui iudicaturus erat eos, qui aut honorarent aut inhonorarent ipsum.

ihm so die allein von ihm gewollte Ehre zuerkennt, läßt Gott sich finden. Die Bedeutung dieser Auffassung von der Ehre Gottes in dieser ganz markanten Zuspitzung, in die auch bezeichnenderweise das Willensmoment seines Gottesbegriffes wieder deutlich hineinspielt, kann in ihrer ganzen Tragweite nicht scharf genug hervorgehoben werden. Denn hier werden von Faber Gedanken geäußert, wie sie später in der Theologie Kalvins an wichtigster Stelle hervortreten: Dort nämlich, wo der kalvinische Begriff der Ehre Gottes in seiner Eigenart sich gegen den Luthers abgrenzt. Daß Gott gewissermaßen „eifersüchtig" darüber wacht, daß seine Ehre von den Menschen recht geachtet wird, dieser Gedanke Kalvins findet sich bereits bei Faber vor. Noch ist er freilich nicht in seinen ganzen systematischen Konsequenzen durchdacht, noch sind die Folgerungen für den Menschen nicht gezogen, d h. noch ist seine Willensfreiheit, seine Sünde nicht von der maiestas Dei aus, der allein die Ehre gebührt, gesehen; noch steht die Rechtfertigung im Banne der katholischen Tradition. Aber dieser kalvinische Gedanke von der Ehre Gottes ist da, ist energisch vertreten in engsten Zusammenhang mit den zentralen Gedanken von Gottes Majestät und Allmacht.

2. Wir haben nun darauf zu achten, wie sich die Ehre Gottes dem Menschen darstellt, nachdem deutlich wurde, was der Begriff gloria für Gott selbst bedeutet. D. h. wir haben nun zu fragen, was die ja weit verbreitete Wendung „Gott die Ehre geben" für Faber im Rahmen seines Gottesbegriffes näher bedeutet. Es wird am ehesten deutlich, wenn wir von dem großen Gegensatz von kreatürlicher Welt und Gotteswelt ausgehen, der Fabers Denken beherrscht. Es wird dann eine Wendung sofort verständlich: Nicht der Kreatur die Ehre! diese Verirrung des Menschengeistes kann Faber mit scharfen Worten treffen, die gleichzeitig zeigen, wie wichtig ihm ein reines Verständnis der Ehre Gottes ist. Für ihn ist es z. B. das Kennzeichen der von Jesus bekämpften Pharisäer, daß sie nicht die Ehre Gottes suchen, sondern nach der Ehre der Welt ausschauen. Die Kreatur zu ehren heißt eben, Gott das wegnehmen, was ihm allein zusteht. Dieses Vergehen aber ist ihm Götzendienst, ein Beweis,

wie stark der Gedanke der allmächtigen maiestas Dei sein religiöses Denken beherrscht. Wo man die Ehre Gottes sucht, und nur sie ist die allein wahre, sinkt alles, was mit der Welt zusammenhängt, kraftlos in sich zusammen[1]). Es klingt in diesen Worten wieder die ganze Erhabenheit und Souverenität Gottes über alles Irdische. Wie wäre es möglich, daß dieser Gott der Kreatur auch nur das Geringste schuldig wäre, wo es gerade doch vielmehr umgekehrt ist, das alles, worüber die Kreatnr verfügt, Gott geschuldet wird? So stark wird dieser Gedanke ausgeführt, daß es von hier aus bereits zu einer vom Standpunkt der kirchlichen Tradition aus bedenklichen Herabwertung des Verdienstgedankens kommt[2]).

Wie umfassend Faber den Gedanken der Gott geschuldeten Ehre auffaßt, wird da deutlich, wo er den Zweck der ganzen Kreatur, alles dessen, was überhaupt existiert, ja ihre Daseinsberechtigung darin sieht, daß sie Gott die Ehre gibt[3]). Wo liegt die Begründung dieser umfassenden Aussage? Dort, wo als Grund für die ständige Mahnung, Gott die Ehre zu geben, ihn zu verherrlichen und zu loben, sich ein Hinweis auf seine Größe und Unbegreiflichkeit findet, d. h. auf seine Transszendenz[4]). Sie

[1]) Ev. Kom. A: (pharisaei) non Dei sed mundi gloriam quaerentes; B p. 159 b: Vom Götzendienst: . . . creaturae cultum tribuendo, qui soli Deo debetur . . ; p. 206 a: . . timore mundi abjecto et gloria eius prorsus nihili facta, solum Dei gloria, quae sola vera est, quaerendo, quae est perfecta f i d e glorificare patrem per filium . . .

[2]) Ebenda B p. 86 b: Deus nulli creaturae quicquam debere potest. Quin immo omnis creatura Deo omnia debet . . . absit ergo, ut apud Deum cogitemus ullum nobis tanquam debitum meritum, quantumcumque pie, sancte religioseque vixerimus.

[3]) Kom. z. Paul. p. 198 a Hebr. 9, 23—28: Oui autem sive in terra sive sub terra non dant gloriam Deo et agno, nomine entium et creaturarum non computantur.

[4]) Psalt. quinc. Ps. 134 expos. ad 5: laudate dominum ob magnitudinem eius, quia me minime fugit, qui incomprehensibilis sit et immensus et dominatur nostri plus quam universi spiritus participes divinitatis eius. Ev. Kom. B p. 159 b, Joh. 6,30—31: . . ubi verus cultus est, ludificamenta locum non habent: quia creaturae nihil quod Dei sit, tribuitur. et fides, quae cum spiritu Christi est, ludificamenta nescit.

steht ja immer wieder für Faber im Mittelpunkt; wo die Allmacht und Majestät derartig das religiöse Denken beherrscht, kann dem gegenüber die Antwort des glaubenden, des von diesem transszendenten Gott ergriffenen Menschen nur derart sein, daß er in ständiger, reiner Verehrung Gottes seinerseits jenem Gott würdig entspricht. Man kann also sinngemäß den Ausdruck „Gott die Ehre geben" mit „an Gott glauben" gleichsetzen [1]).

Wo die Menschen Gott die Ehre geben, da ist der rechte Kultus, die wahre veneratio Dei. Auf diesen Ausdruck legt Faber hohen Wert. Wie die göttliche Glorie Himmel und Erde umfaßt, entspricht ihr die über die ganze Welt hin sich erstreckende Verehrung und Verherrlichung Gottes durch die Menschen [2]). Dieser „Kultus" ist ein Hinweis auf die Ehre, die man Gott schuldet; ja in dem Gebet selbst liegt eine Verpflichtung zu diesem rechten Gottesdienst. Es liegt immer ein Moment des inneren Zwanges in diesen Aussagen: Gott muß geehrt werden, man schuldet ihm die Ehre, es ist Pflicht, ihn mit dem Gebet zu ehren [3]). In diesem Zwang spiegelt sich die Größe der Sache, um die es hier geht. Es handelt sich bei dieser wahren Gottesverehrung ferner um Verherrlichung der Taten Gottes [4]). Verherrlichung selbst da, wo sich der souveräne Gott in seiner Unbegreiflichkeit dem Fragen des Menschen verhüllt. Gerade da, wo die souveräne Allmacht Gottes dem Menschen majestätisch den Einblick in seine Geheimnisse verwehrt, heißt das Haltmachen des Menschen vor diesen Schranken in Wahrheit Verherrlichung Gottes. Er gibt Gott die Ehre, indem er seine Un-

[1]) Vergl. Anm. 1, Zitat Nr. 3 Schluß, S. 77.

[2]) Psalt. quinc. Ps. 56 expos ad 7: pater, gloria tua transcendat celos et ex satisfactione mea (scil. Christi) pro humana redemptione cultus tuus et honorificentia tua per universum orbem extendatur.

[3]) Ev. Kom. A p. 205 b: Deus est honorandus, venerandus usw. . . . . ille solus est advocandus; B p. 183 b: . . . adoravit, quod est officium soli Deo praestandum; p. 216 b: cultus . . . honor regi aeterno debitus . . . nomen Dei = ipsa divinitas; in suo nomine solus Deus honorandus, venerandus et colendus est.

[4]) Ebenda B p. 53 a; Honoremus divinam voluntatem, magnificemus divinam vocationem, glorificemus divinam bonitatem, per quam solam sequi possumus ipsum.

wissenheit eingesteht. Er gibt Gott die Ehre, auch wenn es unverständlich bleibt, wie sich die Güte Gottes mit der Vernichtung des Bösen verträgt, auch wenn Gottes Allmacht ihm verhüllt, wie und weshalb er die Menschen richtet. Wie die Entscheidung auch fällt, unterwirft sich der Mensch dem souverän handelnden Gott [1]).

Gott und nicht dem Menschen gebührt die Ehre. In dieser Form des „Nicht wir, sondern Gott" kehren die Gedanken von der Ehre Gottes wohl am häufigsten bei Faber wieder, in unzähligen Variationen bei allen möglichen Anlässen verweist er die Menschen von der eigenen Nichtigkeit und Unbedeutendheit weg zur Ehre Gottes. Das in der humanistischen Religiosität beliebte Bild vom miles christianus [2]) findet in diesem Zusammenhang eine besonders feine Prägung, indem es mit dem Bild des als König auf dem Thron seiner Majestät herrschenden Gottes in Beziehung gesetzt wird: Gott krönt den christlichen Streiter mit der Siegeskrone; doch dieser legt seine Krone am Throne Gottes nieder und gibt Gott die Ehre des Sieges [3]). Denn der Mensch soll in wahrer Bescheidenheit nicht hoch von sich selbst denken, soll sich vor Gott demütigen und ihm allein die Ehre geben. Gott gehört alles, dem Menschen nichts [4]). Oder der Gedanke nimmt, im Anschluß an das früher

---

[1]) Kom. z. Paul. p. 59 a Röm. 3, 5—6: (Deus) qui sic bonus sit, ut nulla mala ferre possit; quin autem benignitate deleat aut vindex puniat. et ita sentire ac dicere non est peccatorem esse, non est blasphemare, sed Deo gloriam in omni bonitatis, fidelitatis, veritatis et iustitiae eminentia tribuere; Ev. Kom. B p. 84 a: (die Verurteilung des reichen Mannes) id iudicio Dei occulto relinquamus . . . non tanti est ille sola opinione dives at re vera pauper, ut eius gratia controversia suboriri debeat, sed Dei potestas semper est laudanda, admiranda, suspicienda, sive iustitia adhuc illum puniat sive misericordia illi parcat.

[2]) Vergl. Kom. z. Paul 2. Tim. 2,3 p. 168 a.

[3]) Kom. z. Paul. p. 135 a Eph. 6,10 – 20: . . . hic est Christi miles, quem Deus et angeli . . . coronant victorem. ille autem ante thronum Dei deponit victoriae coronam, victoriae gloriam Deo tribuens.

[4]) Ebenda p. 173 a Tit. 2,1 – 2: modestia . . . non sinit nos efferri et alte sentire de nobis ipsis; sed nos Deo humiliare facit et

Behandelte die Wendung, daß man Gott allein die Ehre erweist: Soli Deo gloria. Dies kommt der Form sowohl wie dem Sinne nach sehr häufig bei Faber vor. Auch wo das solus nicht dabei steht, schließt die Aufforderung, Gott die Ehre zu geben, ja diesen Hinweis auf den unus solus Deus stets in sich [1]).

Gott die Ehre erweisen kann schließlich auch gleich bedeutend werden mit: Gott loben, der Glaubende lobt Gott für die empfangene Gnade, und dieses Lob soll ein ständiges sein [2]). Oder die Ehrerbietung Gott gegenüber bedeutet Dank für die von Gott vollbrachte Erlösung [3]).

g. So oft auch von Faber die majestätische Allmacht in den Vordergrund gerückt wird, so wenig ist demgegenüber vom Zorn Gottes die Rede. Wohl kann er einmal, angeregt durch den Text, mit der ganzen Glut seiner Sprache die Schrecken der ewigen Verdammnis erwähnen, auch von der furchtbaren Rache Gottes reden, — ultio setzt er oft mit ira pa=

illi soli tribuere gloriam; Ev. Kom. B. p. 9 a: . . totus iste hymnus in magnanimitate spiritus, quae est profundissima sui humilitas, omnia Deo tribuens et sibi nihil, conditus est. Ferner Kom. z. Paul. p. 81 b Röm. 15,28; p. 108b 2. Kor. 3,4—6; p. 115 a 2. Kor. 10,4—8; p. 148 a 1. Theff. 1; Ev. Kom. A p. 85 b; B p. 31 b; p. 67 a; p. 203 a.

[1]) Ev. Kom. A p. 51 a: (Die Apostel werden arm in die Welt gesandt) ut nullus ex dono ullo ullave virtute glorietur nisi in solo Deo. Vergl. ferner die doxologischen Schlußsätze der Einzelkapitel dieses Kommentars, die fast ausnahmslos ausklingen in ein soli Deo omnis honor (B p. 84 a), ein magnificantes unum Deum nostrum, quia solus ipse est, quem decet laus ect (p. 88 a) u. a.; Ev. Kom. A p. 153a, wo die Sünde wider den Geist darin besteht, daß man dem Teufel zuerkennt, was man Gott allein schuldig ist; B. p. 100 b.

[2]) Psalt. quinc. Ps. 118 ad pe 8: . . qui es plus quam omni honore dignus . . ; Kom. z. Paul. p. 118 a, 2. Kor. 12,20—21: Det igitur nobis Deus, ut per dignam poenitentiam nos ita misericordiae eius suscipiendae praeparemus, ut nos eum et nunc et in futurum aeterena laude cum sanctis omnibus celebrare valeamus. Ev. Kom. B p. 14 b; p. 224 a.

[3]) Ev. Kom. A p. 75 a: . . illi (Deo) qui tactu fidei filii sui salvat universos . . . honor, gloria etc.

rallel oder identisch —; bezeichnend ist dabei, daß das terribile iudicium besonders da eintritt, wo Verachtung Gottes durch den Menschen vorliegt[1]). Wohl erwähnt er beides, Gottes Erbarmen und Zorn, aber beides steht nebeneinander, er geht nicht näher auf die daraus sich ergebenden Fragen ein[2]). Der Grund hierfür liegt einmal darin, daß bei ihm das Verhältnis Gott-Mensch nicht so tief gefaßt ist. Wie die Schuld des Menschen bei ihm schwach entwickelt ist, so auch der Zorn Gottes. Ferner ist ihm die maiestas Dei mehr ein Ausdruck für die unnahbare Macht und Würde — dignitas — Gottes[3]), vor der alles Irdische in Wertlosigkeit zusammensinkt, als für den Zorn des gerechten Gottes, der den Sünder straft. Hierher gehört ja auch die erwähnte Tatsache, daß das crimen laesae maiestatis der Inbegriff der Sünde ist. So grandios der Majestätsgedanke bei ihm entwickelt ist, es fehlt die enge Beziehung zur Situation des glaubenden bezw. sich gegen Gott auflehnenden Menschen, wie sie erst die reformatorische Theologie herausarbeiten konnte.

Diesen Gott, sagt Faber, gilt es zu fürchten. Freilich nicht so, wie der Knecht, der ihn um der Strafe willen fürchtet, sondern wir fürchten ihn um seiner selbst willen. Wir fürchten, wir können ihn beleidigen, gegen seine Macht und Güte ver-

[1]) Kom. z. Paul. p. 200 a; Hebr. 10,26—27: (Wenn wir die göttliche Wahrheit verachten) quid restat nobis nisi certissima terribilis expectatio iudicii et zelus ignis qui voraturus sit nos, quod Christi pietas miseratioque avertat. Zelus enim addit acrimoniam, ut qui in zelo punit id acrius et cum maiori furia facit. Sic et ignis ille aeternus, qui contemptum Dei ulciscitur et cum zelo et . . . furenti acrimonia ulciscitur. Et hanc terribilem et formidandam exspectationem dictam pro peccatoribus qui contemnunt, non autem pro iis, qui ad misericordiae asylum se convertunt. — Ebenda p. 205 b Hebr. 12,26—29; Kom. z. kath. Br. Jud. 7: . . . Sodomitas, Gomorrhaeos et reliquos, quos involvit terribilis turbo et procella ignis divinae ultionis.

[2]) Psalt. quinc. Ps. 74 expos ad 7: potestas iudicandi mero puroque iudicio in manu Dei plena miserationis severitate mixta; ad 8: tempeurabit misericordja et severitate iudicium, attamen rigor iudicii et ira ultionis in gehenna non est ablata, gustabunt ex ea omnes impii terre; Ev. Kom. A 59 b.

[3]) Kom. z. kath. Br. 1. Petr. 2,17: . . . indignissimum esse tantam offendi bonitatem, maiestatem, dignitatem.

stoßen. Faber gibt einmal eine Gliederung der verschiedenen Arten von Furcht, die die Menschen kennen. Wo man sich einfach der ungeheueren Macht Gottes unterwirft, sagt er, ist der erste Grad dieser Furcht, die schon höher steht, als die Furcht vor der Höllenstrafe. Höher als dieser steht jedoch derjenige, der weiß, schon um seiner selbst willen darf Gott nicht beleidigt werden, weil seine Güte, Majestät und Würde dem widersprechen muß. Hier ist schon die Ehrfurcht an Stelle der Furcht getreten. Die höchste Form des timor Dei aber ist da, wo diese Ehrfurcht zur ewigen Anbetung wird. Diese reine Gottesverehrung ist nur den Himmelswesen vorbehalten [1]). Wieder stoßen wir hier auf die Vorstellung des purus cultus, der pura reverentia Dei.

Aber darüber hinaus kennt Faber eine Verschärfung der timor Dei, die uns vor das ‚tremendum' seines Gottesbegriffes führt. Weil keiner jener Macht widerstehen kann, fürchtet man sich und zittert vor ihr; weil dieser alles durchdringenden Weisheit nichts verborgen bleibt, weil seine Gerechtigkeit unendlich, und niemand den Abgrund seiner Gerichte ermessen kann, unterwirft man sich mit Furcht und Zittern seiner gewaltigen Majestät [2]). Ja er ist der Deus terribilis und supertremendus,

[1]) Ebenda: Triplex est timor, quo fideles deum timere possunt. Primus: Timor est offendendi deum, quandoquidem potestatem habet offendentem mittere in gehennam et punire si vult perpetuum. Et sic timeri debet offendi: attenta illa immensitate potestatis et ratione potestatis, non autem ratione gehennae, ignis et punitionis. Secundum: est timor offendendi deum propter ipsum solum, quia est infinitae bonitatis idque indignissimum esse tantam offendi bonitatem, maiestatem, dignitatem. Tertius: Est timor non offendendi sed syncere sancteque colendi pureque venerandi. Et hic timor est pura reverentia, quo coelestes spiritus omnes timent reverenturque deum . . . Primus timor in vita spirituali est incipientium. Secundus est proficientium. Tertius est perfectorum. Aehnliche Aeußerungen in Ev. Kom. B p. 65 b.

[2]) Psalt. quinc. Ps. 75 expos. ad 7: tu tremendus et metuendus es et quis possit tue potentie reluctari? Ps. 118 samech 8: Domine, quis non timet te, qui contemplatur tuam potestatem, cui nemo potest resistere? qui sapientiam tuam meditatur, quam nihil potest latere . . .? qui insuper infinitum tuam iustitiam cogitat, cuius proprium est nullum

demgegenüber Ungehorsam eine unerträgliche Dreistigkeit bedeutet [1]). Am eigenartigsten tritt dieses tremendum da zu Tage, wo Faber Ps. 33,8 dahin paraphrasiert, daß die Menschen von der Furcht Gottes geschüttelt, zerschlagen oder zerschmettert werden [2]).

4. Die Auswirkung dieses Gedankens von der Allwirksamkeit Gottes.

a) Die stark betonte Allmacht Gottes bringt es mit sich, daß ein Gedanke bei Faber oft behandelt wird: Er sieht nach der rechten Art, Gott zu verehren. Auf den purus cultus, die pura reverentia legt er starkes Gewicht. Wir sind diesem Gedanken schon mehrfach begegnet, vor allem im Zusammenhang dessen, was Faber über die Ehre Gottes sagt. Es gilt, ihn hier als einen unmittelbaren Ausfluß aus dem Majestätsgedanken, speziell in der Fassung des summus rex aufzuzeigen [3]). Ja, dieser wahre, reine cultus Dei ist ihm gleichbedeutend mit „Frömmigkeit" schlechthin, und wo die Menschen in sittlich fragwürdiger Weise leben, da sind sie von der wahren Gottesverehrung eben

malum inpunitum sinere? quis inquam non paveat, qui velit abyssum iudiciorum tuorum mente revolvere? Kom. z. kath. Br. Jak. 4,10: . . . ad humilem et cum timore et tremore tantae maiestatis verba dei suscipientem respicit deus.

[1]) Psalt. quinc. Ps. 95 adverte ad 4: tria deo epitheta magnum, laudabile, terribile: ut tres sunt divine hypostases. primo immensitas potentie designatur. secundo benificiorum. tertio maiestatis. est enim summe magnus, summe laudabilis, summe verendus atque tremendus. (Hier sieht man in klarer Zusammenstellung die den Gottesbegriff wesentlich konstituierenden Begriffe). Ps. 118 pe 8: de his hanc quidem contra te solum superamabilem, supertremendum et superhonorandum protervam ferre non valens inobedientiam (scil. der Prophet, der in dem Psalm über die Feinde Gottes spricht).

[2]) Ebenda Ps. 32 expos. ad 8; omnes accole terre timore eius quatiantur.

[3]) Ev. Kom. B p. 216 a: . . . sequamur Deum . . . neque timore offensae, ut proficientes, sed sola tantae maiestatis reverentia: Kom. z. kath. Br. 1. Petr. 2,17, 1. Petr. 5,13, Psalt. quinc. Ps. 118 heth 6.

fern. cultus Dei bedeutet ein Leben, das im Sinne christlichen Glaubens und christlichen Ethos' verläuft. Damit greift der Allmachtsgedanke weit über den Gottesbegriff hinaus. Die rechte Gottesverehrung bedeutet Gehorsam des Menschen der Macht Gottes gegenüber[1]). Aber auch hier hinein spielt wieder die Vorstellung von dem in seiner Majestät thronenden König. Ihm naht man in glühender Verehrung, vor ihm beugt man sich, seiner Befehle wartend. Diese Befehle zu verstehen, darauf kommt es an. Hier zeigt sich ein Korrektiv schärfster Art gegenüber der mystischen Neigung, die Grenzen von Gott und Mensch in der unio mystica zu verwischen. Faber will nicht nur sich berauschen am Himmelsglanz der göttlichen Majestät, sondern zuvor heißt es, sich Gottes Befehl zu beugen. Gott dienen ist wichtiger, als Gott in Verzückung schauen[2]).

Im Zusammenhang dieser Gedanken erklärt sich auch die Betonung der humilitas. Dieser Ausdruck, in der mönchisch-asketischen Denkweise der mittelalterlichen Tradition lebendig, rückt für Faber hinein in das erwähnte Schema: Sich selbst nichts, Gott alles zuerkennen, von nichts anderem abhängig sein, als von Gott allein[3]). Aber wir erwähnen ihn hier, weil

---

[1]) Kom. z. kath. Br. 1. Petr. 4,1—7 a: utinam sufficiat nobis praeteritum tempus, quod cum rubore et verecundia recogitemus male transactum, imo pessime, ad Christi iniuriam consumptum in luxuriis, desideriis carnis, in comesationibus, in ebrietatibus et alieno a vero deo cultu; 2. Petr. 1,1—4: omnia . . . . quae ad . . . . pietatem, quae est verus dei cultus, pertinet . . ; Psalt. quinc. Ps. 94 adverte ad 8: ipsi sit potestas et imperium, obsequium et honor et gratiarum actio in secula seculorum.

[2]) Ebenda Ps. 65 expos. ad 14: ad gratiarum actiones agendas tibi intrabo sanctum templum tuum in devotione ferventi; Ps. 137 expos. ad 7; Ps. 118 iod 1: . . . da mihi intellectum, non ut statim ad tante maiestatis admittar aspectum, sed ut primum discam tibi servire, tibi in illa luce famulari, ut discam voluntates et beneplacita tua. tu es omnipotens artifex, tuum velle est tuum posse, tuum dicere est facere.

[3]) Kom. z. kath. Br. Jak. 1,17—18: . . . semper in omnibus operibus et perfectis ab eo pendere debemus et nobis ipsis nihil tribuere,

Faber ihn nicht nur als einen traditionellen Terminus übernimmt, sondern in bewußte Beziehung zur maiestas Dei rückt. Auch in dieser sich völlig selbst aufgebenden Haltung des Menschen sehen wir seinen Gottesbegriff sich wiederspiegeln. Der transszendenten Majestät Gottes, zu der niemand zutreten kann, entspricht die abgrundtiefe Niedrigkeit, in der sich der Mensch vor diesem Gott weiß [1]).

b. Wir bemerken ferner, daß der Gedanke an die Macht Gottes auch den Sündenbegriff stark bestimmt. Wir erwähnten schon, wie für Faber die höchste Sünde die Majestätsbeleidigung ist, der Verstoß gegen die Allmacht Gottes. Oder er kann sagen, daß die Sünde darin besteht, daß der Mensch Gottes Herrlichkeit und Unbegreiflichkeit nicht erkennt, daß er ein ‚vir suo sensu innixus' bleibt [2]). Es kommt sogar unter dem Druck der maiestas Dei zu einer Vertiefung des Sündenbegriffs, die von der erwähnten neuplatonischen Abschwächung der Sünde zu einem Fernsein oder einen Nicht-sein sehr weit abführt. Die Uebertretung der göttlichen Gebote (mandata) ist dem servus, dem Glaubenden (auch dies servus ist ein bezeichnender Hinweis auf die Majestät Gottes) eine unerträgliche Sache; durch die ungeheuere Last, als die er die Ueberschreitung empfindet, wird er zu Boden gedrückt. So wird die Sünde in der ganzen Schwere einer Beleidigung Gottes ernst genommen, sie ist nicht ein bloßes Versagen der sittlichen Persönlichkeit,

a nobis ipsis nihil sperare. Quid enim sumus et nobis ipsis nisi fomes peccati, a quo quis quid speret? Ferner Jak. 4,7: (wer sich Gott unterwirft, wird der Sünde Herr); Jak. 10,4 Anm. 2, Zitat Nr. 3, S. 82, 83.

[1]) Ebenda 1. Petri 5,6—7: Haec humilitas spiritus, quae ad omnes . . pertinere debet, sola dei contemplatione et immensae eius potentiae et maiestatis pendet . . . Verum non ad hoc se humiliare debent, qui se humiliant, ut exaltentur, nam solum deum, non se respicere debent, sed quia tantae potentie, tantae maiesteti omnis vel profundissima et (ut sic dicam) si fieri posset abyssalis debetur humilitas; ebenda 1. Joh. 4,18 ab: . . hic timor (scil. Die wahre Gottesfurcht) fundamentum habet profundissimam et (ut sic dicam) abyssalem humilitatem, obiectum vero illam summam, infinitam et incomprehensibilem maiestatem.

[2]) Psalt. quinc. Ps. 91 expos. ad 6.

sondern ein bewußter Akt, ein Verstoß gegen Gottes Majestät [1]). Wiederum stehen wir vor der Tatsache, daß der Allmachtsgedanke ein starkes Korrektiv zu den philosophisch-neuplatonischen Elemente im religiösen Denken Fabers bildet.

c. Ein besonderes Licht fällt auch auf die Ethik. Das wird nicht wundernehmen bei einer Haltung, der die rechte Gottesverehrung oberstes Gebot ist, der das Gericht Gottes danach sich richtet, wie die Menchen Gott geehrt haben. Die Ethik steht also in enger Verbindung mit diesem Gottesbegriff der höchsten Allmacht. Die Ehre Gottes wird zum Prinzip rechten Handelns, und d. h., daß keinem Ding, auch nicht den guten Werken ein Wert an sich anhaftet (unbeschadet des anderweitig von Faber deutlich vertretenen Synergismus), daß also gute Werke nur insofern Sinn haben, als Gott durch sie verherrlicht wird [2]). Auch hier sehen wir wieder die charakteristische Konzentration auf den einzigen Gott: Er ist allein der Zweck des Handelns, alle Werke der Liebe haben allein um Gottes willen zu geschehen [3]). Umgekehrt ist jedes frevelhafte Tun ihm

[1]) Ebenda Ps. 118 resch 6: persecutiones et afflictiones, o domine, cui omnes spiritus serviunt, spirituali servo graves sunt. sed multo illi gravior zelus mandatorum tuorum, cum viderit transgressionem eorum. nam offensiones in te maxime sunt. in ipso autem offensiones parve et exigue. et ut parvum pondus facile toleratur, magnum obruit, hunc in modum servi tui afflictiones proprias facile tolerant et in illis fortes existunt. Sed offensionum in te immensitate premuntur et nimio pondere obruuntur.

[2]) Kom. z. Paul. p. 95 b 1. Kor. 10,31: sanctum praeceptum sanctaque admonitio: quidquid facimus, in gloriam Dei faciendum; p. 143, Kol. 1,21–29: Nihil profecto dignum possumus. Attamen quod possumus, quantum nos adiuvat: laudem demus et honorem et gloriam et gratiarum actionem et nos illi tamquam corporis eius membra sanctos, puros et incontaminatos reservemus; Ev. Kom. B p. 178a; Kom. z. kath. Br. 1. Petr. 2,11: Ostendant (scil. Die Frommen ihre guten Werke) dico, non ut boni appareant, nam id vanum, sed ut glorificetur deus, qui regenerationis et operum eius praecipuus, imo et solus est autor, quod quidem solidum est et sanctum.

[3]) Ev. Kom. B p. 74 b: iis quidem, quae in opus charitatis fiunt, quae et propter Deum solum fieri debent.

als dem ewigen König unerträglich [1]). So gibt der Gottesbegriff in der maiestas Dei der Ethik einen mächtigen Impuls, wenn er sie auch de facto nicht so weit durchdringt, daß er den mystischen Quietismus Fabers verdrängt hätte. Aber man spürt in diesem Impuls schon die Eigenart einer noch der Zukunft angehörenden Frömmigkeit, die Ethik Kalvins bahnt sich hier an.

d. Besonders deutlich zeigt sich die Auswirkung des Majestätsgedankens auch da, wo Faber die Einzigartigkeit des Gottesworts schildert. Er freut sich — 1527 —, daß Gott in der Gegenwart wieder das Licht seines Wortes hat zurückkehren lassen. Es ist das große, wunderbare, ungeheure Licht [2]). So kehren die Ausdrücke wieder, mit denen Faber Gott zu bezeichnen pflegt. So wird der Biblizismus Fabers, der ihm mit den Humanisten gemeinsam ist, von seinem Gottesbegriff her gestützt. Wieder muß hier nach vorne gewiesen werden: auf Kalvin, der von der maiestas sacrae scripturae reden konnte.

5. Der Hauptakzent in Fabers Gottesbegriff.

Es drängt sich zum Schluß die Frage auf: Wie verhalten sich die beiden Gedankenkreise seines Gottesbegriffes, die wir umschrieben haben, zu einander? Gibt es ein bestimmbares Verhältnis zwischen der summa benignitas und der summa maiestas bezw. omnipotentia Dei? Man wird sich hüten müssen, bei dieser Kardinalfrage jeden christlichen Gottesbegriffes voreiliger Systematisierung und Schematisierung anheim zu fallen. Durch sie würde leicht die lebendige Einheit, die jeder überzeugenden Theologie innewohnt, zerstört werden. Man muß sich klarmachen, daß Liebe und Allmacht keine sich schlechthin ausschließenden Faktoren im Wirken Gottes bilden, daß vielmehr in den meisten Fälle beide Momente sich auswirken werden.

[1]) Kom. z. Paul. p. 163 b, 1. Tim. 5,21: (Man soll sich hüten bei der Bischofswahl) ne scelestus et impurus proxime aeterni regis adhibeatur servitio.

[2]) Kom. z. kath. Br. 1. Petr. 2,9—10: Deus faxit, ut saeculum nostrum hanc magnam et admirabilem lucem videat et immensa lux verbi eius redeat. Vergl. auch Psalt. quinc. Ps. 118 ain 3.

Aber eine Frage wird doch zu stellen sein: Wo liegt der Hauptakzent? Neigt Faber mehr dazu, in Gott primär überschwengliche Liebe und Gnade zu sehen oder eine numinose Macht, eine allmächtige Majestät? Unsere Darstellung hat das Eine zunächst gezeigt: Es geht nicht an, Fabers Frömmigkeit lediglich als mystischen Quietismus zu bezeichnen, in dem die Gottesliebe alles beherrscht. Das ist richtig, insofern man auf eine Seite seiner Theologie hinweist. Es ist aber falsch, sobald man glaubt, damit diesen Frömmigkeitstyp erschöpfend charakterisiert zu haben. Dabei wird der Allmachtsgedanke übersehen oder er erfährt doch nicht die ihm gebührende Würdigung. Es stehen sich also beide Kreise in seinem Gottesbegriff zum mindesten gleich berechtigt gegenüber. Beide werden, seiner ganz theozentrisch eingestellten Art entsprechend, von Faber mit größtem Nachdruck betont. Aber wo liegt der Akzent?

Es ist zunächst festzustellen, daß es Aussagen Fabers über Gott gibt, in der beides, Gottes Liebe und Allmacht eng verbunden sind. Er zeigt besonders in seinem Psalterium die Neigung, die gegensätzlichen Momente seines Gottesbegriffes, ich möchte fast sagen, naiv und unbekümmert um die darin sich auswirkenden Spannungen neben einander zustellen. In einem Atemzug nennt er den Vater, der voll süßer Güte ist, und den gewaltigen Herrscher über Himmel und Erde [1]). Ganz offenbar gehört ja auch beides, die Güte und die Majestät zum Wesen Gottes [2]).

Das zeigen z. B. schon gewisse Ausführungen über die Ehre Gottes. Wir sahen oben den engen Zusammenhang zwischen der Ehre Gottes und dem Allmachtsgedanken. Wir haben hier zu erwähnen, daß auch nach der anderen Seite hin, nach dem Heilsgedanken und der Güte Gottes Verbindungen

---

[1]) Psalt. quinc. Ps. 33 expos. ad 8: quia totius bonitatis suavitate plenus est pater meus celestis, dominator celi et terre; Ps. 34 expos. ad 32.

[2]) Kom. z. kath. Br. 1. Pet. 2,17: . . . timor offendendi deum propter ipsum solum, quia est infinitae bonitatis idque indignissimum esse tantam offendi bonitatem, maiestatem, dignitatem.

vorhanden sind. Sie sind freilich sehr selten erwähnt und spielen, aufs Ganze gesehen, nicht die Rolle, daß sie das oben bezeichnete Bild zu verändern vermöchten. Aber es ist auf sie hinzuweisen, um den engen Zusammenhang der beiden Gedankenkreise im Gottesbegriff aufzuzeigen. So heißt z. B. Gott verherrlichen nicht nur sich vor der Majestät des allmächtigen Gottes beugen, sondern ihm die Ehre geben, weil sein Erbarmen den Menschen rettet und seine Güte kein Ende hat [1]). Daher denn auch „Gott die Ehre geben" soviel heißen kann als „ihm vertrauen" und gloria und fides eng zusammenrücken können [2]). Oder gloria wird Gabe, die Gott schenkt, schon in diesem Leben, wenn der Mensch im Gehorsam Gottes Geboten folgt, die freilich erst im Jenseits sich vollenden wird, sie ist also Heilsgut, Geschenk Gottes wie die Gnade, und rückt als solches in Parallele zu dem in Gott vorhandenen Frieden, Heil und Seligkeit [3]).

So ist es bei dieser engen Wechselbeziehung der beiden Problemkreise wohl möglich, daß die Güte Gottes, die aus seiner Allmacht, besonders seinem Gericht sich ergebenden Schärfen mildern kann. Die Güte Gottes mildert die Strafe [4]). Aber es liegt hier, worüber einzelne Aussagen nicht hinwegtäuschen

---

[1]) Psalt. quinc Ps 216 expos. ad 5: magnificate . . . eum, quia non meritis nostris, sed miseratione sola . . . redemit nos; Ps. 117 expos. ad 1: glorificate eum, quum ipse natura bonus, et ut veritas eius, ita et miseratio eius non habet terminum.

[2]) Ev. Rom. B p. 78 a: peccator . . . solius Dei . . . semper gloriam attendens et in eo semper confidens; p. 153 b: gloria, quae est in fide filii Dei, quae consistit in perfecte credendo verbo Dei et Deum semper super omnia diligendo.

[3]) Psalt. quinc. Ps. 16 expos. ad 17: o gloriae largitor eterne, comparebo conspectui tuo . . . . in operibus iustitiae et mandatorum observatione. non saturabor in hoc mundo, sed cum revelabitur facies tua . . . ., Kom. z. Paul. p. 103 a 1. Kor. 15,28 . . . . quomodo non erit in omnibus omnia, qui erit omnium bonitas, omnium vita, omnium amor, pax omnium, salus, faelicitas, gloria?

[4]) Psalt. quinc. Ps. 89 expos. ad 13: o vindex potentissime, quis est, qui comprehendere possit, quantum posses punire, nisi clementia tua punitionem mitigares; et quis auderet pre formidine tui numerum ire tue, immensitatem punitionis, quam potes infligere, cogitare?

dürfen, doch eine tiefer begründete Gegensätzlichkeit vor; ein Gegensatz, der so scharfen Ausdruck annehmen kann, daß man mitunter versucht ist, von einem doppelgesichtigem Gottesbild zu reden. Z. B. dort, wo an Stelle des Gerichtes und Zornes Gottes die Rache Gottes tritt. Es handelt sich hier um Nüancen des Ausdruckes, die sehr viel sagen. Ps. 36,13 (Vulg.) steht ‚Dominus autem irredebit eum', scil. den Gottlosen. Luther übersetzt „der Herr lachet sein". Faber aber paraphrasiert „Gott, der Gerechtigkeit liebt und Sünde rächt, wird den Sünder verachten und ihn verhöhnen mit höhnischen Gebärden"[1]). Hier scheint eine nicht zu überbrückende Kluft zu bestehen zwischen dem rächenden Gott und dem pater mitissimus. Dieses Doppelgesicht Gottes, das hier so scharf hervortritt, des Gottes, den der Mystiker in überschwenglicher Gottesminne sucht, mit dem er sich eint, aber auch des Gottes, dessen Majestät und Glorie den Menschen zu nichte machen kann, führt uns wohl am besten die tiefe Spannung in dem Faber'schen Gottesbegriff vor Augen. Eng kann er beides verbinden, und dann wieder stehen wir vor Aussagen, die nicht mehr vereinigt werden können.

Wir können noch einen Schritt weiter gehen: Der Allmachts- und der Liebesgedanke stehen nicht nur neutral- oder gegensätzlich nebeneinander, und nicht nur durchdringen sie sich; im Bilde gesprochen: es handelt sich nicht nur um zwei Pole und ihre Wechselwirkung, sondern der Allmachtsgedanke ist so stark entwickelt, daß wir deutlich Tendenzen aufweisen können, die dahin gehen, sich den andern Kern des Gottesbegriffes ein- bezw. unterzuordnen. Eine solche Akzentverschiebung tritt ein, wenn z. B. die Güte Gottes nicht nur eine Aeußerung der gütigen Liebesgesinnung Gottes bedeutet, sondern selbst sie als Machterweis der göttlichen Allmacht gilt. Bei dem alles beherrschenden Gott liegt das Erbarmen[2]). Das

[1]) Ebenda Ps. 36 expos. ad 13: Deus iustitie amator et ultor peccati peccatorem contemnet et subsannabit quoniam agnovit, quod in procincta est dies ultionis eius.

[2]) Ebenda Ps. 118 samech 8: ‚ . . . ille amor . . . quem tua omnipotens parit bonitas, charitas inflammat et misericordia fovet.

führt uns wieder auf die dargelegte Vorstellung des thronenden Königs. Er neigt sich in Güte zu dem ihm nahenden, sich als servus fühlenden Menschen herab, aber er ist selbst im Akte dieser Huldverweisung summa maiestas [1]. Auch da, wo Faber vom Wesen Gottes spricht, ordnet er zuweilen die Güte Gottes Souveränität unter. Güte z. B., sagt er, ist nur eines unter anderem, was Gott eignet, sie steht neben Unermeßlichkeit, Wahrheit, Macht, Ehre, Ewigkeit. D. h. aber, der Gottesbegriff wird mehr von dem bestimmt, was wir unter „Allmacht" zusammenfaßten. Wesentlicher als Gottes Wohltaten sind ihm seine Macht und Majestät [2]. Daher besteht bei Faber auch eine deutliche Tendenz, alles der immensitas Dei unterzuordnen. Selbst die Liebe Gottes wird, um ihre Tiefe zu beschreiben, unter der Kategorie der immensitas gesehen. Das zeigt deutlich seine Erklärung von 1. Joh. 3,1, wo wieder eine Nüancierung im Ausdruck uns einen deutlichen Einblick in seinen Gottesbegriff gewährt. Er spricht da nicht von Gott, dem Vater, nicht von seiner Liebe zu den Menschen, sondern von der transszendenten, unbegreiflichen Majestät des Königs, und davon, daß er die Menschen, d. h. die *Kreatur*, *ehrt*, Kinder Gottes zu sein [3]. Wo aber die Liebe Gottes so in ihrer

Et cum tu, domine, aeque potens sis et aeque bonus, aeque misericors et iustus, videris aeque timendus et amandus; Ps. 129 expos. ad 7: apud *omnidominantem* (cf. Ps. 129, 7 Vulg.) deum miseratio est; Kom. z. kath. Br. 1. Joh. 3,2: Ergo tanti honoris a tanta summae maiestatis bonitate nobis collati . . . . rationem habentes, vitam honori, quo nos dignatur, habeamus consonam.

[1]) Psalt. quinc. Ps. 32 expos. ad 18; ecce aspectus benignitatis dei de throno suo celesti contuentis super omnes habitatores orbis intentus est super timentes eum.

[2]) Ebenda Ps. 95 adverte ad 4: tria deo epitheta magnum, laudabile, terribile, ut tres sunt divine hypostases. primo immensitas potentie designatur. secundo beneficiorum. tertio maiestatis. est enim summe magnus, summe laudabilis, summe verendus atque tremenpus; Ev. Kom. B p. 230 b: (Alles, was der Vater hat) ut sunt bonitas, immensitas, veritas, potentia, gloria, aeternitas . . .

[3]) Ev. Kom. B p. 150 a: pater diligit filium et immense quidem diligit. nam hic et ille immensus. Et ille amor, dilectio et charitas spiritus sanctus est et hic similiter immensus. et hi tres unus Deus

immensitas gesehen wird, da ist die Verbindung und Einordnung der Liebe in den Allmachtsgedanken deutlich. So geht alles letztlich auf den Begriff immensitas zurück. Auf das Ungeheure in Gott weisen letztlich alle Begriffe zurück: Ungeheuer seine Macht, ungeheuer seine Wohltaten, ungeheuer seine Majestät [1]).

Selbst der Heilsweg des Menschen führt auf die göttliche Allmacht. So ist es für die Buße wichtig, daß in ihr das Bewußtsein zum Ausdruck kommt, sich gegen die gewaltige Majestät Gottes vergangen zu haben [2]). Weiter kann er dann die Sündenvergebung als ein Erweis der göttlichen Allmacht ansehen, dem Machterweis am Roten Meer vergleichbar. Gott rettet, das ist weniger ein gesinnungsmäßiger Akt, sondern hier wirkt Gottes virtus, seine potentia. Sündenvergebung ist gewissermaßen ein mandatum des ewigen Königs, dem zu folge die Menschen gerettet werden, ein göttlicher Befehl, dem die Menschen damit antworten, daß sie dafür Gott verherrlichen und loben [3]).

---

immensus; Kom z. kath. Br., Vorbemerkung zu 1. Joh. 3,1: unde hoc ut rex ille incomprehensibilis maiestatis, sublimitate inaccessibilis et potestate ineffabilis voluerit nos sic honorare, ut filii eius nominemur et simus, quo nullus honor creaturae accedere potes maior? Vergl. Anm. 2, Zitat Nr. 3, S. 90/91.

[1]) Ev. Kom. B p. 124 b: (Die drei Personen der Trinität) nunquam a se invicem et a divinitatis immensitate inseperabilis sint. Dazu Anm. 2, Zitat Nr. 1, S. 91.

[2]) Ebenda B p. 96 a: Definition der wahren Buße. Dabei spielt eine wichtige Rolle ratio Dei offensi habita tantaeque laesae maiestatis indignitas perpensa.

[3]) Psalt. quinc. Ps. 43 expos. ad 10: si m a n d a v e r i s (cf. Ps. 43,9 Vulg.) nos salvos fieri, in te omni tempore exultabimus, et in te benedicemur et nomen sanctum tuum sine fide laudabimus; Ps. 65 expos. ad 5: venite et vidite opera dei, qui siccavit abyssum iniquitatum ut olim mare erythraeum, in regenerationis lavacro ducentur fide, ut olim sicco pede per iordanis fluentum; Ps. 97 adverte ad 2: non solum signa miranda fecit (sc. Christus) sed et propria virtus eius salvavit eum (sc. den Frommen) et sancta eius i n s u p e r a b i l i s o m n i p o t e n t i a (cf. Ps. 97, 2 Vulg.) et divinitas; Ev. Kom. B p. 9 b: (potentes saeculi) ignorantes potentiam, quae sola salvat omnia . . . humiles autem sunt, qui vere agnoscunt omnium largitricem p o t e n t i a m.

Das ist wohl die tiefste und folgenschwerste der Auswirkungen des Allmachtsgedankens: Daß er sich anschickt, sich die Liebe Gottes unterzuordnen. Wie gesagt, es handelt sich dabei um eine Tendenz, die aus der Mächtigkeit, die dem Allmachtsgedanken innewohnt, zu erklären ist. Damit ist nicht gesagt, daß Faber, hätte er selbst seine Theologie systematisch dargestellt, so die Liebe Gottes dem Allmachtsgedanken würde untergeordnet haben. Wir dürfen die Ausführungen Fabers, die er in seinen Kommentaren gibt, natürlich nicht künstlich systematisieren; was sich uns ganz deutlich aufdrängt, das ist der doppelte Problemkreis in seinem Gottesbegriff. Daß der Gedanke der Souveränität Gottes ihn vor allem fesselt, dürfte aus dem Dargestellten ersichtlich sein. Es handelt sich dabei nicht um ein systematisches prius vor dem Gedanken der Liebe Gottes, wohl aber um eine deutlich spürbare Akzentverschiebung nach der Allmacht und Majestät Gottes; immer wieder kreist das Interesse seiner Frömmigkeit um diesen Punkt.

B. Der Gottesbegriff im Spiegel der übrigen theologischen Probleme Fabers.

1. Christus.

Die Christusgestalt läßt die Züge wiedererkennen, die wir nun aus Fabers Gottesbegriff kennen. In all der ganzen Fülle der Aussagen über Gott kehren sie hier wieder, von der Mystik bis zum Tremendum, von der höchsten Güte bis zur Allgewalt der Majestät. In der Christusgestalt spiegelt sich das Gottesbild. Das ist möglich, weil dem ein starker Modalismus die christologische Grundlage gibt. Ganz naiv und unbekümmert setzt Faber Jesus Christus mit der höchsten Gottheit identisch, nicht davor zurückscheuend, die höchsten, transszendentesten Aussagen über ihn zu machen. Das geht so weit, daß man oft nicht unterscheiden kann, ob von Gott oder Christus die Rede ist. Wollte man nun diese Christusgestalt näher beschreiben, so wäre

man gezwungen, weitaus das Meiste von dem, was oben bereits gesagt wurde, zu wiederholen; da es sich aber darum nicht handeln kann, kommt nur eine mehr stichwortartige Ausführung des Materials an dieser Stelle in Frage.

Die Haupt-Bedeutung Christi besteht darin, daß in ihm die auseinanderklaffenden Gegensätze von Unendlichem und Endlichem, Gott und Kreatur, Geist und Fleisch überwunden sind. Als Haupt aller Kreatur ist er, paradox gesagt, creatura increata und creator creatus, und teilt nun mit Gott sein Wesen und ist wie er alles durchdringend, alles belebend, bewirkend, die Vorsehung, vor der nichts verborgen ist[1]). So kann Faber wie auf Gott auf Christus alles beziehen, den solus Christus in den Mittelpunkt stellen, vor dem alles übrige, menschliche Mittel, kreatürliche Hilfen usw. zurückzutreten haben. Auch alle Seligkeit ist in ihm allein beschlossen[2]). In diesem umfassenden Sinn deutet er auch das ‚Ecce homo': Er ist das Urbild jedes Menschen, alles in sich zusammenfassend, alles auf sich beziehend[3]), deshalb der solus Christus. Er ist der ewige Mittler, der die Menschen, die vielleicht nicht wagen, zur Majestät hinzuzutreten, zur Hoffnung auf Gott allein ermutigt. Denn indem sie ihre Hoffnung auf ihn, Christus, setzen, hoffen sie tatsächlich auf Gott[4]).

[1]) Kom. z. Paul. p. 188 a Hebr. 4, 10—13: Christus dominus ... sic vivus, quod vivificat omnia; sic efficax, quod potest omnia; sic penetrans, quod immeat omnia . . . sic ad divisionem compagum ac medullarum, quod scrutator cordium ac renum. sic discretor cogitationum et meditationum, quod novit omnia, antequam fiant; p. 103 a 1. Kor. 15, 28; p. 128 b Eph. 1, 15—23: (Christus) caput omnis creaturae: creatura . . . . increata et creator creatus.

[2]) Ev. Kom. B p. 102 a: Quem (sc. Christus) honorificemus, cuius solam voluntatem quaeramus; Kom. z. kath. Br. 1. Joh. 5, 12: O solus nobis necessarius dei filius. O nostra in eo sola felicitas.

[3]) Ev. Kom. B. p. 258 b: Ecce homo: Et quis homo? Homo perfectione universalis, non particularis homo. Homo totum genus humanum in se ferens et veritatem ipsam, ad cuius similitudinem omnis homo creatus est.

[4]) Kom. z. Paul, p. 186 a Hebr. 3, 3—4; p. 192 b Hebr. 7, 18—22: . . . . novae legis mediator immortalis et ideo semper unus atque idem et in aeternum manens et Deus.

Der Mystik Fabers entspricht eine glühende Verehrung Christi als des Bräutigams der Seele, als des bonus et dulcis Jesus. Die bekannten Klänge mittelalterlicher Christusmystik kehren hier wieder. Er ist ferner allerbarmender Heiland, und in so beredten Worten Faber von der summa incomprehensibilis benignitas Gottes sprechen konnte, so kann er es wörtlich genau so von Christus. Er ist salvator bonus, dulcis, misericors; redemptor benignissimus. Mit seiner Herabkunft stieg Gottes Erbarmen zu uns hernieder. Auch der Neuplatonismus zeigt sich hier wieder: diese Herabkunft wird als eine descensio ad ima aufgefaßt [1]). Häufig wie bei Gott spricht er von Christi miseratio, misericordia, und dort wie hier in den glänzendsten Farben: Man wird von seiner Liebe trunken, von seiner Güte hingerissen und von ihrem Abgrund verschlungen [2]).

Aber so wenig wir oben mit alle dem den Gottesbegriff erschöpfend charakterisiert haben, so wenig ist das hier bei Christus der Fall. Man muß sogar sagen, daß jene polare Spannung von benignitas und maiestas im Gottesbegriff nirgends so deutlich wird wie an der Christusgestalt, die einmal für Faber der bonus et dulcis Jesus und dann wieder der rex tremendae maiestatis ist. Auch hier beobachten wir die erwähnte Akzentverschiebung auf den Allmachtsgedanken hin. Vor der Majestät des rex Christus wird alle mystisch-innige Christusliebe in eine ganz bestimmte Grenze verwiesen, die wiederum beweist, daß mit „Liebe" und „Mystik" Fabers Religiosität nicht eindeutig bestimmt ist. So kehren die uns bekannten, aus dem Allmachtsgedanken sich herleitenden Ausdrücke auch bei Christus

[1]) Psalt. quinc. Ps. 24 tit.: nomen tuum, domine: quod est salvator bonus, dulcis, misericors, rectus; Ps. 101; Ev. Kom. A p 42 b: descensus domini=accessio divinae ad nos misericordiae; p.74 b:Christus vidit oculis miserationis; B p. 35 b: monstravit coelestam illam et superbonam benignitatem ad ima descendere, ut nostras curet infirmitates.

[2]) Ebenda B p. 202 b: O amor incredibilis, o bonitas inscrutabilis, o miserationum abyssus. quis illa charitate non inebriatur, illa bonitate non rapitur, illa abysso non absorbetur?

wieder. Unaufhörlich, durch alle Kommentare hindurch, begegnen wir der Bezeichnung: rex regum et dominus dominantium[1]). Seine Macht ist potentia immensa, er ist der rex fortissimus, potentissimus[2]). An einer Stelle wird der Gedanke so zugespitzt, daß die Herabkunft Christi nicht Erniedrigung bedeutet, sondern er steigt, das Schwert seiner Macht in der Hand, in die Kampfarena hinab zum Kampf mit dem Satan und erlöst dadurch die Menschen[3]). Er ist der majestätische König, der die Verachtung seiner Gebote bestraft, dessen Verspottung (in der Passion) Majestätsverbrechen war; er ist der Deus transcendens, vor dem sich niederzuwerfen höchste Freude ist. Es klingt oft wie rauschende Begeisterung durch Fabers Ausführungen über seine Majestät, wie ein sich Berauschen an der Glorie dieses Gott-Christus[4]). Wieder finden wir die Neigung, den Gedanken seiner Transszendenz immer höher zu steigern,

[1]) Psalt. quinc. Ps. 8 ad 5; Ps 44 expos. ad 4; Ps. 45; Ps. 64 expos. ad 5; Ps. 95 ad 4: . . immensus est Christus dominus et omni laude superior et tremendus magis quam dii gentium omnes; Kom. z. Paul. p. 147 a; Ev. Kom. A p. 199 b; Kom z. kath. Br. Jak. 2,8—11: . . Christo, qui est rex regum et dominus dominantium; 1. Petr. 2,9—10.

[2]) Psalt. quinc. Ps. 118 waw 6: quis . . . verbo tuo auderet et si auderet, valeret resistere? qui solus rex es fortissimus, potentissimus, et virtutis immense et semper invictė; Ev. Kom. A p. 44 a; 45 a.

[3]) Psalt. quinc. Ps. 44 expos. ad 4: O rex fortissime, humanitatem indue et in ea gladium potentie tue ad salvandas, ad arcendas malitias ad conterendum sathanam exerce; dieselbe Sache in anderem Bild Ev. Kom. B p. 206 a: Ut enim si quispiam mandatum aliquod per oratorem suum ad s u b d i t o s deleget, et sint qui neque credant neque recipiant, alii autem, etsi credant, non faciunt, utrique ad regem vocati . . . a rege condemnabuntur . . . .: sic et ab aeterno rege . . . ex mandato ipsius per legatum misso condemnabuntur, qui illud spreverint.

[4]) Psalt. quinc. Ps. 46 expos. ad 2: rex magnus super omnem terram. iubilate, inquam, quum deus transcendens est, maiestate verendus. dominator ample regnans super omnem terrenam apprehensionem. Ps. 49 expos. ad. 3. Ps. 96 expos. ad. 6; Ev. Kom. B. p. 138 a: Die Geiselung und Verspottung Christi = derisio immensae maiestatis. B p. 134 a; Kom. z. Paul. p. 97 b 1. Kor. 11,26—27, Kom. z. kath. Br. ad Jak. 2: (Christus), qui est dominus totius maiestatis et gloriae.

Es ist natürlich, daß auch der ganze Irrationalismus Fabers — incomprensibilitas et immensitas — die Christusgestalt mitformt[1]). Christus ist der splendor gloriae Dei, gloria et honore coronatus, dessen Ehre überschwänglich aufleuchtete in der Verklärungsgeschichte[2]) Sein Thron ist der ewige Lichtglanz, der die Gedanken Fabers bannt, der als eine sacra theophania ihm erscheinen kann. Christus ist ihm dominus gloriae. So paraphrasiert er z. B. Jak. 5,6 den ‚δικαιος‘[3]). Der Majestätsgedanke erhebt sich auch bei Christus zu höchster Schärfe, bis zum tremendum: er ist Deus tremendus et metuendus. Herrschaft Christi bedeutet, daß die Menschen vor Scheu zittern und von seiner Majestät förmlich hin und her geschüttelt werden. „Sein Name", von dem Phil. 2 die Rede ist, ist nicht nur nomen sanctum, der die Menschen erlöst, sondern auch nomen tremendum, vor dem sich alle Kniee beugen[4]).

Das wirkt sich an einzelnen Punkten weiter aus. So sehr steht diese gewaltige Christusgestalt im Mittelpunkt — und er kann das, insofern er fast mit Gott identisch ist — daß für Faber das ganze Psalterium ein Lied auf Christus, auf seine Königs-

---

[1]) Psalt. quinc. Ps. 47 expos. ad 13; Ps. 85 expos. ad 5.

[2]) Ebenda Ps. 96 expos. ad 11: tu es dominator longe eminentissimus super omnem terrenam creaturam, sed et in immensum excedens omnem celestem divinitatisque particem naturam; Kom. z. Paul. p. 180 a Hebr. 1,1: splendor gloriae Dei, imago Dei ist Christus; p. 184 b.

[3]) Psalt. quinc. Ps. 88 handelt von einer sacra theophania; adverte ad 4: sedes et thronus Christi, cum coelestium et terrestrium sit rex, ex coelestibus et terrestribus intelligitur; ad 36: . . thronus eius . . . ut sol est; Kom. z. kath. Br. Jak. 5,1—6.

[4]) Psalt. quinc. Ps. 75 expos. ad 11; 12; Ps. 95 expos. ad 9: „deus regnavit": contremiscant religioso pavore, quatiantur a maiestate eius universi terre accole; annunciate in cunctis nationibus, quia Christus dominus potestatem regni terrarum orbis accepit; Ps. 98 expos. ad 3: omnes . . . . nationes honorificent nomen tuum, quod est super omne nomen, nomen sublime, gloriosum et excelsum, nomen tremendum, in quo omne genu flectatur, . . . nomen sanctum, in quo est sanctificatio et redemptio.

herrschaft bedeutet[1]). Ganz eigenartig wirkt der Majestätsgedanke in der Ansicht, daß Christus, obwohl incarnatus, doch im Himmmel ist, und von seinem Thron aus alles übersieht, (vergl. Kalvins Lehre vom Abendmahl). Auch in seine noch ganz katholische Auffassung von der Verehrung der Hostie mischen sich die Klänge der maiestas und des tremendum[2]). Dasselbe liegt da vor, wo Christus derjenige ist, der den Widerstand der Kreatur bezähmt (mansuefacere), oder wo sein Gegner dahin charakterisiert wird, daß er seine Gebote verachtet[3]). Natürlich finden wir auch in diesem Zusammenhang wieder die enge Beziehung des Macht- zum Erlösungsgedanken vor. Wo man sich dem Himmelskönig beugt, da ist schon die Erlösung geschehen. Faber drückt es einmal ganz deutlich so aus: Christus, als König und Herr, blickt vom erhabenen Thron mit Augen des Erbarmens auf uns herab[4]). Beiläufig sei erwähnt, daß Faber schon, gleich der späteren reformierten Dogmatik, die Höllenfahrt Christi als den tiefsten Punkt seiner Erniedrigung auffaßt[5])

---

[1]) Ebenda Ps. 150 adverte: Christus . . . . laus nostra, principium et finis psalmodie nostre, qui est superimmensus et superbenedictus in secula. Dieses Wort am Schluß des Psalterium bestätigt den Eindruck, den die Lectüre selbst hinterläßt. Gott und Christus gehen derart in eins über, daß man oft nicht imstande ist, die Aussagen zu scheiden. Nur deshalb konnten und mußten oben auch Stellen des Psalterium, die in der Exegese auf Christus gehen, zur Darstellung des G o t t e s = begriffes herangezogen werden.

[2]) Ebenda Ps. 83 expos. ad 9: . . . incarnatus in terris celos non deseruit, sed semper de throno suo celesti . . . in equitate et iustitia providit; Ps. 133 adverte ad 3: hec (sc. Hostie und Kelch) enim sancta et omni venerationis cultu adoranda neque ad aliam quam ad superimmensam et supertremendam divinam verbi hypostasin pertinentia

[3]) Ebenda Ps. 95 expos. ad 12; Ps. 96 expos. ad 3 . . . adversarios eius, qui ipsum iussaque eius contempserunt.

[4]) Ebenda Ps. 98 expos. ad. 3; Ps. 101 expos. ad 20: (Christus) de sublimi glorie sue sede oculis miserations sue super nos aspexit: rex noster et dominator noster de sublimi solio suo respexit habitatores terre.

[5]) Ebenda Ps. 30 adverte: Vergl. u. a.: Christus pro nobis non solum temporalem mortem, sed et mortis secunde — quam noxio fructus morsu primus parens incurrerat — dolores et terrores sus-

Es wird weiter nicht verwundern, daß im Zusammenhang mit Christus dieselben Gedanken über gloria und cultus vorkommen, die wir oben bereits erwähnt haben. Der Befehl und Wille Christi gilt, und glühende Liebe, Christus die rechte Verehrung zu erweisen, stachelt den Frommen an. Wer die Kreatur dem Schöpfer vorzieht, wer vana idola verehrt, über den bricht das Gericht Christi herein. Ihm gilt es daher in seiner Herrlichkeit die Ehre zu geben[1]) Ihm die Ehre geben heißt aber, sich als den servus Christi erkennen. Der servus richtet sich nach den iussa und mandata seines Königs. Diese Bezeichnung findet sich sehr häufig[2]). Von hier aus erfolgt, wie wir schon oben sahen, ein starker Antrieb zur Ethik: Der rex potentissimus zwingt zum obsequium[3]).

Wir haben in groben Strichen das Christusbild Fabers zu zeichnen versucht, um darzutun, wie hier der Gottesbegriff sich wiederspiegelt. Mit Absicht ist der Gedanke des rex potantissimus etwas ausführlicher dargestellt worden, als der des salvator

---

tinere voluerit — sc. bei der Höllenfahrt — ut nos a doloribus illis et terrifico illo sensu liberaret et immortalitatem etiam secundum corpus in fine restitueret; Ebenda Ps. 87 expos. ad 16: (Christus spricht:) exaltatus autem humiliatus sum et conturbatus, in paupertate versatus et in erumnis ab incarnatione mea, in cruce sublimatus, in internum demissus sum et horrore concussus.

[1]) Ebenda Ps. 20 expos. ad 13; Ps. 47 expos. ad 9; Ps. 96 expos. ad 7: O quando dies illa advenerit, eterna confusione corripiantur universi qui idola vana colunt et universi, qui creaturam pluris faciunt quam creature creatorem; ad 8: procumbite, provolvite, prosternite vos venerabunde domino venienti ad iudicium, omnes virtutes celorum.

[2]) Ebenda Ps. 2 expos. ad 11: o reges . . . . terrae, ... vos Christi domini servos agnoscite; illum timorate colite; Ps. 92 expos. ad 7; Ps. 118 ad he 8: . . . o rex supertremende, quisquis est servus tuus, etsi se fatetur in servitio tuo insufficientius quam par est, habuisse: confitetur tamen nullius alterius precepta cupere et nulli alteri servire velle; Ev. Kom. B p. 67 b: omnes fideles servi sunt domino, ab infinito usque ad summum.

[3]) Kom. z. Paul. p. 204 b, Hebr. 12,16—17: Christo nostra sit obedientia cum timore et tremore. quia rex potentissimus est et iudex omnium, milibus angelorum ad suum obsequium circumdatus.

benignissimus. Wir sahen entsprechend der oben festgestellten Akzentverschiebung gerade in dem Majestätsgedanken etwas für Fabers Frömmigkeit sehr Charakteristisches. Es kam hier darauf an zu zeigen, wie dieser Gedanke auch in seiner Christologie machtvoll in Erscheinung tritt.

2. Dualismus.

Fabers Gottesbegriff weist, so sahen wir, eine gewaltige Steigerung ins Transszendente hinein auf. Alles wird auf Gott bezogen, und dieser selbst ist der jenseitige, der ewig unbegreifliche, der allmächtige, der unnahbare. Wo aber der Blick derart auf Gott konzentriert ist, verblaßt vor seiner Gewalt die Welt, sie wird unwesentlich, nichtssagend. D. h. aber, es kommt in die Frömmigkeit ein scharfer Dualismus hinein. Zeit und Ewigkeit, Geist und Fleisch, Gott und Kreatur, sie klaffen in tiefer Kluft auseinander. Leer und eitel ist die Welt; Gott gegenübergestellt, verliert sie ihren Eigenwert und sinkt in nichts zusammen. Gott suchen heißt die res vanae verlassen; die Konkupiszenz der Welt, ihre Gott-Feindlichkeit, alles das ist in Wirklichkeit vanitas, wenn es Gottes Wahrheit gegenübergestellt wird. Alle Menschenliebe ist vor der Gottesliebe eigentlich ‚non amor'. Vor Gottes immensitas zeigt sich die nihilitas des Menschen[1]).

Von hier aus wird es klar, daß der von Faber vertretene Spiritualismus mit den innersten Triebkräften seiner Frömmigkeit zusammenhängt. In einer Welt, die durch die Transszendenz Gottes zu einem non ens entwertet ist, gewinnt der Geist Gottes ungeheure Bedeutung. So geht ein starker Spiritualismus durch alles hindurch. Gern bewegt sich Faber in antithetischen Ge-

[1]) Psalt. quinc. Ps. 52 expos. ad 3; providens deus . . . . . . si forte inter eos quispiam esset spiritualis, qui relictis rebus vanis requireret eum; Kom. z. kath. Br. 1. Joh. 2,16—17 a: . . . . mundus contrarius deo, et concupiscentia mundi deo inimica et utrumque vanitas; deus autem veritas, quae nunquam transit; Ev. Kom. A p. 59 b: Onus Christi humilitas ex corde enata et profunda nihilitatis suiipsius in dei immensitate agnitio; B p. 75 b: ille amor (scil. Dei) tantus esse debet, ut caeteri amores non videantur amores.

dankengängen[1]). Dialektisch stellt er Geist und Fleisch gegenüber, den Menschen des Geistes und des Fleisches, beleuchtet ihr Verhältnis zu Gott, ihre Werke usw. Dabei kann er entweder das Verhältnis beider ausdrücken als „Sein" und „Nicht-sein", oder als den Gegensatz von „verhüllt" und „offenbar", von Mond und Sonne, Nacht und Tag. In diesem Rahmen bewegen sich seine Gedanken von Sünde und Gnade, von Natur und Uebernatur, worüber er ganz in den Traditionen des Mittelalters denkt. Dabei ist zu erwähnen, daß hier stark philosophische Motive mit hinein spielen. Es handelt sich oft um den Gegensatz zweier Weltprinzipien. Wir wiesen schon mehrfach auf die beiden Mächte ens und non ens hin. Wo Gott höchstes Prinzip, letzte Ursache ist, wird alles andere zum Werkzeug; wo er das solum necessarium ist, wird alles andere non necessarium, adventitia, Zufälligkeit[2]). So wird auch von hier aus die Welt zu einer res vana entwertet. Sünde und Unwissenheit trennt die Menschen von Gott, dem Begriff des Seins und Lebens, daher hält sie die vanitas und nihilitas gefangen[3]). Das Hineingebunden-sein in die Materie, in die res vana, das ist für Faber das Leben „im Fleisch"; das ‚carnaliter leben' heißt Leben im „Nicht-sein". Von hier aus verstehen wir, wie Faber das carnaliter vivere als ein passibiliter vivere verstehen kann. Man steht in dieser Welt unter dem Zwang der Kausalität. Als instumentum untersteht der Mensch der höchsten Kausalität, dem principium Gott[4]). So verbindet sich

[1]) Kom z. kath. Br. Jak. 1,9–11: Pugnant ex oppositio: coelum terra, paupertas divitiae, aeterna caduca, deus mundus, exaltatio ad deum, exaltatio ad mundum, depressio a mundo, depressio a deo. Si terram amas, coelum perdis.

[2]) Ev. Kom. B p. 37 b: Deus est principium, qui in omnibus omnia praecipue operatur bona, qui solus instrumentum esse non potest; caetera autem omnia sunt instrumenta. Sit ergo in omnibus actionibus prima summaqua causa, caetera ut adventitia.

[3]) Psalt. quinc. Ps. 118 daleth 4: si sapientia nos colligit et deo unit ac inserit, qui est entium entitas et viventium vita, stultitia profecto et peccatum nos dissipat, dividit et evellit a fonte entium ad nihilum et a vita ad interitum.

[4]) Ebenda Ps. 13 expos. ad 2: filii hominum passibiles et carnales, depravati et execrabiles facti sunt; Ps. 22 expos. ad 4: inter eos,

also mit dem Dualismus von Geist und Fleisch ein philosophischer Determinismus. In eigenartiger Wechselwirkung wirken auf diesen Dualismus der mächtig ins Transszendente gesteigerte Gottesbegriff und das philosophische Schema von höchster Ursache und ihrer Wirkung auf die Welt der Kontingenz.

Aber mit alle dem haben wir den Sinn des religiösen Dualismus bei Faber nicht vollständig gedeutet. Es handelt sich dabei um mehr als um einen Gegensatz zweier Weltprinzipien. Dieser beleuchtet den Dualismus bloß von der einen Seite her und erschöpft ihn so wenig, wie der Nachweis der neuplatonischen Mystik den Gottesbegriff. Derselbe Gegensatz, der uns dort entgegentrat, kommt auch hier wieder zum Vorschein. Vom Allmachtsgedanken her tritt neben den Dualismus von Geist und Fleisch und die philosophischen Gedankengänge der mächtige Gegensatz von Gott und Kreatur. Beide stehen in gewaltigem Abstand von einander. Die Intensität des Allmachtsgedankens drängt eine positive Wertung der Kreatur ganz in den Hintergrund. Beherrschend ist der Eindruck des ungeheueren Abstandes zwischen Gott und Kreatur. Was man aus der Natur anwendet als Gleichnis für Gott, ist doch unfruchtbar, weil die Majestät Gottes einem solchen Vergleiche flieht[1]). Alles Kreatürliche wird vor seiner Majestät ohne weiteres leer und eitel[2]). Gerade im Kontrast zu dem solus Deus ist das für Faber ohne weiteres deutlich. Das Band zwischen Gott und Natur besteht zwar, es ist die sachlich notwendige Verbindung von Schöpfer und Geschöpf.

---

qui opera mortis facientes passibiliter carnaliterque vivunt, securus ero; Auch Ps. 8 adverte ad 7; 8 kennt die Gleichung carnaliter = passibiliter; ebenso Ps. 11.

[1]) Kom. z. Paul. p. 142 a Kol. 1.15—20: quid haec infima (Beispiele a. d. Tierreich) monstrant (nisi refugiat tanta maiestas tam infimorum comparationem) nisi filium Dei esse maxime consubstantialem.

[2]) Psalt. quinc. Ps. 61 expos. ad 9: (deus) solus spes nostra et adiutorium esse debet, attamen terreni carnalesque homines non in deo sed in vanitatibus confidunt . . . . ut ipsi in rebus vanis, caducis, transitoriis et ad horam labentibus, in quibus confidunt, decipere possint; Kom. z. kath. Br. 1. Petr. 4,10—11: homo non se respiciat, non vane glorietur, non intumescat, ingratus deo: sed solus deus in omnibus donis suis . . . . glorificetur . . . .

Aber durch den Fall ist der Abstand so ungeheuer groß geworden, daß kaum noch — abgesehen vom Heilsgedanken und Christus — eine Verbindung zu bestehen scheint. Die Sünde erklärt Furcht und Zittern der Kreatur vor ihrem Gott[1]). Trotz dieser Begründung, die Faber gibt, ist zu sagen, daß das Schuldmotiv weniger in diesem Abstand zwischen Gott und Kreatur zur Geltung kommt als vielmehr das „Kreaturgefühl", das Hinsinken, das zu Boden-geworfen-werden vor der Majestät und Glorie Gottes. Freilich bleibt es nicht bei diesem Abstand allein, sondern es entwickelt sich daraus der Gegensatz von Gott und Kreatur: Wer die Kreatur verehrt, raubt Gott die Ehre; ja Kreaturverehrung kommt der Verachtung Gottes gleich[2]).

3. Meditatio futurae vitae[3]).

Aus diesem Dualismus entspringt nun unmittelbar eine eigenartig gerichtete Frömmigkeit. Das ganze Interesse des Menschen wendet sich von der hinfälligen Welt dem Jenseits zu. Es vollzieht sich eine Verlegung des Schwerpunktes der Frömmigkeit: An Stelle des Heils, der Gnade tritt das ewige Leben, an Stelle des Glaubens die Hoffnung, an Stelle der Schuld die Sterblichkeit und Vergänglichkeit. Aus der Einsicht in die völlige Nichtigkeit und Wesenlosigkeit des Lebens reckt sich

---

[1]) Kom. z. Paul. p. 134 b: promissa aeternitas: hoc magnum est inter Deum et creaturam, sed minus arctum vinculum quam inter Christum et ecclesiam. Nam naturae distantia maior inter Deum et creaturam . . . . adeo ut creatura vix ob decessum adhaerere Deo videatur, Christo autem maxime; p. 134 b Eph. 6,1—4: creatura ut creatura magis haeret Deo ut ceratori, quam creatura serva haereat Deo ut domino. Lapsus enim et peccator fecit creaturam servam . . . . Unde etiam timor et tremor creaturae erga Deum nisi propter delictum?

[2]) Ebenda p. 144 a Kol. 2,9—15: sic enim voluerit coelestis pater in filio suo triumphare, ut qui voluerat Deo per creaturam eius illudere, illuderetur ab artifice creaturae.

[3]) Diesen aus Kalvins Institutio (1559) lib. III Kap. 9 entlehnten Ausdruck gebrauchen wir hier für die gleiche Frage bei Faber, obwohl der Ausdruck selbst nicht bei ihm zu finden war. Vergl. Martin Schulze: Meditatio futurae vitae in: Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche VI 4; 1901.

der Sinn dem ewigen Leben zu. Das irdische Leben ist kurz und eitel, es bietet nichts, man tut gut, es zu verachten oder gar es zu hassen, und dafür sich dem Ewigen zuzuwenden; wahres Leben beginnt erst da, wo man diese Welt mit ihrem Elend verlassen hat [1]). Es bedarf keiner weiteren Erörterung, daß diese Art der Weltbetrachtung ihre historische Wurzel in der Antike hat, und daß wir hier ein Anzeichen von Fabers humanistischer Religiősität vor uns haben. Denn im religiősen Humanismus jener Zeit waren die dualistischen Gedankengänge Platos wieder lebendig geworden. Daß wir ihm bei Faber begegnen, wird nicht wundernehmen, nachdem wir von seinem Neuplatonismus erfahren haben. Sofort begegnen wir auch der für Plato charakteristischen Anschauung von der Gefangenschaft der Seele im Kerker der Leiblichkeit. Sie ist, sagt Faber, von einer finsteren Mauer umschlossen, die sie nun im heftigen Begehren zu überschreiten trachtet. Oder die Leiblichkeit ist ihm ein Gewand, das man nur auszuziehen braucht, um bei Christus zu sein. Ein schmutziger finsterer Kerker ist die Welt, das Leben ist eine finstere Nacht [2]). Der Bann der Sterblichkeit und Vergänglichkeit liegt über ihm. Es gibt für Faber keine Befreiung in der Welt, sondern nur nach dem Verlassen der Welt.

Dem entspricht die Tatsache, daß der Fromme sich in dieser Welt nicht heimisch fühlen kann. Er fühlt sich als Fremdling, als einer, der auf der Wanderschaft in fremdem Land ist. Das

[1]) Psalt. quinc. Ps. 38 expos. ad 4: inflammatum est cordis mei desiderium intra meipsum et in hac cogitatione mea, in hoc desiderio absolvendi a rebus terrenis tamquam igni succensus sum . . . ; Kom. z. Paul. p. 92 a 1. Kor. 7,19—32; p. 100 b 1. Kor. 14,1—3: hortantur . . . prophetae aeterna sequi, caduca contemnere, coelestia concupiscere et terrena despicere; p. 120 a Gal. 1,4—5; Ev. Kom. B p. 231 a; 231 b; p. 270 a.

[2]) Psalt. quinc. Ps. 118 Taw 2: quamdiu detenetur (sc. homo) in corpore, videtur denso obscuroque muro ab incorporea regione quam inhabitas, dispesci ac separari, et hunc vehementer optat in te deo suo transilire murum; Kom. z. Paul. p. 136 a Phil. 1,21—26: nam erit cum Christo deposita mortalitatis tunica; Ev. Kom. A p. 116 b; B p. 67 a: haec tota vita nostra nox est; p. 88 a; Kom. z. kath. Br. 2. Petr. 1,19; . . . mundus iste, si futurum respicimus tanquam tenebrosus est, squallidus carcer est . . .

ganze Leben gleicht einer solchen peregrinatio. Tod, Endlichkeit, Elend, Finsternis lassen es nicht zu, daß er sich hier heimisch fühlt. Wer in der Welt lebt, ist damit ohne weiteres fern von Gott. Leben heißt auf dem Wege sein. Es ist ganz bezeichnend, daß ihm Abraham nicht das Urbild des Glaubenden, sondern des in die Fremde wandernden Menschen ist[1]). Auswandern aus diesem Leben, aus dieser Welt, um bei Gott zu sein, das ist Ziel der Frömmigkeit[2]). Es ist die große Sehnsucht, der Durst nach Gott, der dem scharfen Dualismus entspringt. Das nimmt hier wieder die Sprache des Neuplatonismus an, wird Gegenbewegung und Antwort auf das Herabkommen des Lichtes aus dem Ursprung aller Dinge[3]).

So liegt dieser Schwerpunkt der Frömmigkeit ganz und gar im Jenseits. Es gibt keine hier in der Zeit erfahrene Rechtfertigung, gibt nicht den in paradoxer Einheit gesehenen gerechtfertigten Sünder. Das Heil ist ein ganz jenseitiges Gut. Es bleibt den Menschen also nur eine exspectatio des kommenden Heils; das Heil rückt zusammen und wird identisch mit „Unsterblichkeit, ewigem Leben, ewiger Ruhe und Herrlichkeit"[4]). Den Sinn dieser Lebensanschauung formuliert er

[1]) Psalt. quinc. Ps. 118 Taw 5: . . . hec terra, in qua peregrinatur et accola est hactenus servus tuus, terra est tenebrosa et operta mortis caligine; Ps. 118 epilogus: omnis qui in hoc mundo vivit, a te peregrinatur; Kom z. Paul. p. 202 a, 2. Hebr. 11,11—16: qui quamdiu in hoc mundo vivunt, fidelem patrem (sc. Abraham) imitantes ut peregrini et viatores vivunt; Ev. Kom. B p. 68 b; Kom. z. kath. Br. 1. Petr. 2,11.

[2]) Psalt. quinc. Ps. 38 expos. ad 17: . . . antequam ex hac mortali vita emigrem . . . .; Ev. Kom. B p. 86 b: . . . cum ex hac vita migramus ad Dominum . . .

[3]) Psalt. quinc. Ps. 118 Taw 6: in quam (sc. sapientiam) resilit tue legis meditatio, ut lucis radius in ipsum solem, unde ipsius ducitur origo. et resiliendo exuscitat quoddam desiderium et mirabilem sitim potiundi salutaris tue intolerabilemque ardorem . . . . . quae non saturabitur donec nudum, apertum et revelatum apparuerit verbum tuum.

[4]) Kom. z. Paul. p. 102 b, 1. Kor. 15,17—18: non sunt solum in hac vita, sed aliam foeliciorem exspectant et certo quidem et omni certitudine certius exspectant; p. 109 b, 2. Kor 4,6—12: . . . magni-

einmal treffend dahin: Es handelt sich im letzten Grund um die Abwesenheit Gottes im gegenwärtigen Leben[1]) Daher kann das Heil immer nur als Besitz „in Hoffnung" angesehen werden. Die Gnade ist eben im Grunde mit dem ewigen Leben identisch und kann so allerdings nur in der exspectatio, in der spes „gegenwärtig" sein[2]). Die exspectatio futurae vitae bedingt auch eine sehr matte Fassung des Glaubensbegriffes; sofern er fides nicht mit exspectatio gleichsetzt, ist Glaube für Faber eigentlich nur das Wissen darum, daß dieser finsteren Welt, diesem Leben im Kerker ein Leben der Seligkeit und Freiheit, der Vergänglichkeit ein Leben in Unsterblichkeit folgen wird. Glauben weckt eigentlich nur den „Instinkt", die Sehnsucht nach dem ewigen Leben in einem Menschen, durchbricht nur insofern die Blindheit und Taubheit des Menschen. Er bleibt Sehnsucht des Menschen nach der ewigen Welt, aber er ist nicht, um mit Luther zu reden, „Gottes Werk in uns"[3]).

Mit diesem Ausblick ins Jenseits, aus dem Kerker des vergänglichen Lebens heraus, ergibt sich für den in der Vergänglichkeit lebenden Menschen eine wichtige Aufgabe. Es gilt,

---

ficabant Cristum resurrectionem mortalium corporum suorum exspectantes et eandem immortalitatis gloriam; Ev. Kom. B, p. 78 a; Kom. z. kath. Br. Jac. 5,7—8.

[1]) Kom. z Paul. p. 110 a, 2. Kor. 5,1—5: . . . . de absentia Dei in praesenti vita, de praesentia eius in altera. Ein trotz der darauf von der Allgegenwart Gottes her erfolgenden Einschränkung für unseren Zusammenhang sehr bezeichnender Gedanke.

[2]) Ebenda p. 62 b Röm. 5: aeternam haereditatem, quam in hoc mundo in spe poss.. possidemus, in altero autem in aeternorum bonorum fruitione; p 65 a Röm. 6,12—13: gratia = vita aeterna; Ev. Kom. A. p. 128 b: salvatio = quies in Deo. nostra salus et in Deo quies sempiterna, quantum est ex Dei ordinatione, finis noster est et terminus, ad quem contendit ipsum totum creantis opus; B p. 29: nos pascere dignetur doctrina vitae aeternae, quod est evangelium regni Dei

[3]) Kom. z. Paul. p. 111, 2. Kor. 5: . . si is, qui solam fidem habet, adhuc caecus est et adhuc surdus, vidit tamen et audit et instinctum et stimulos instinctus intelligit; Ev. Kom. A p. 156 a; B p. 153 b: . . . qui vere credit et exspectat, vita praesens et taedio est et ut mors quaedam; p. 161 a.

sich schon jetzt von dieser Welt zu lösen. Das geschieht in der mortificatio carnis et affectuum. Es gilt alle Regungen des Herzens zu töten, die sich der für die Frömmigkeit entscheidenden Sehnsucht nach der Himmelswelt entgegenstellen. Leben in dieser mortificatio sui, in dieser sancta apathia, das ist für Faber die wahre Nachfolge Christi[1]). Ja bis zu einem Haß gegen das körperliche Leben kann dieser Gedanke gesteigert werden; denn dieses Leben verdunkelt das einzig wahre Leben[2]).

Aber wie verhalten sich nun irdisches Leben — Tod — ewiges Leben zu einander? Hier kommt vor allem Fabers antik-humanistische Einstellung zum Vorschein. Es ist ein allmähliches Hinübergleiten von einem Leben ins andere: kein Bruch, keine In-Frage-stellung des g a n z e n Menschen steht dazwischen. Mitten in der Todeswelt beginnt das ewige Leben und vollendet sich, in dieser Welt nie die Vollendung erreichend, in natürlichem Wachstum im Jenseits. Tag für Tag kommt man ihm näher, weil man eben Tag für Tag dem Tode näher kommt[3]). Das Ende des Lebens bedeutet ohne weiteres das Nahen Gottes. Der Tod ist weiter nichts als ein Durchganspunkt, mit ihm zugleich ist das ewige Leben, d. h. das endgültige Heil da: exitus vitae principium Dei aeternatis.[4]).

Diese eigenartige Beziehung auf das Jenseits hin ist frag-

[1]) Ev. Kom. A p. 170 a: imitatio Christi = mortificatio sui . . et sancta quaedam apathia, qua quis non se, sed in Deo vivit . . ; p. 177 a: sequi Christum . . . imitatione vitae et mortificatione affectuum; B p. 76 a, 82 a; Kom. z. kath. Br. Jac. 4,1—3 über mortificatio carnis.

[2]) Ev. Kom. B p. 151 a: (Wer die vita aeterna erkannt hat:) vitam corporis non solum nihili facerent, sed et odio haberent, ut offuscantem veram vitam . . . .

[3]) Ev. Kom. B p 57 a: est . . . haec beatorum vita, quae nobis in hac vita incipit et incrementum sumendo proficit. At nunquam in hac vita est perfecta, sed in altera consummatur; Kom. z. kath. Br. Jak. 5,7—8.

[4]) Kom. z. Paul. p. 140 a, Phil. 4,2—7: „Dominus prope est“: certum est, vitam temporalem brevem esse. cuius terminus mors. quae cum adest, et Dominus adest; Ev. Kom. A p. 189 b: exitus vitae principium Dei aeternitatis.

los durch Uebernahme humanistisch — platonischer Elemente bedingt. Aber damit haben wir diese Frömmigkeit natürlich nicht restlos geklärt. Es wirkt hier auch ein Grund mit, der in der Sache selbst liegt: die übermächtige Entwicklung des Gottesgedankens führt ihrerseits zu jenem „Jenseitschristentum" und verbindet sich mit jenem platonisch-dualistischen Gedanken zu dem, was wir in diesem Abschnitt geschildert haben. [1]).

4. Rechtfertigung allein aus Glauben?

Wir sahen oben, daß eine weitverbreitete, von Merle d'Aubigné zuerst vertretene Meinung besteht, Faber habe schon 1512 in seinem Pauluskommentar die Lehre von der Rechtfertigung in protestantischem Sinne vertreten. Wir sahen, daß daraus weitgehende Schlüsse über die Entwickelung der französischen Reformation überhaupt gezogen wurden. Es ist an der Zeit, nachdem sich uns die Eigenart Faber'scher Religiosität erschlossen hat, diese These, die ja lebhaften Widerspruch fand, im Zusammenhang der Theologie Fabers kritisch zu prüfen und zu beurteilen [2]).

Es ist nun von vorne herein die Tatsache zuzugeben, daß sich in diesem Werk Fabers eine ganze Reihe von Aeußerungen vorfinden, die der protestantischen Rechtsfertigungslehre gleichzukommen scheinen. Wir zitierten eine solche Stelle, in der anscheinend die Rechtfertigung allein aus dem Glauben betont wird. Selbst wenn wir einmal von Stellen absehen, die die Rechtfertigungslehre des Paulus exegesieren, z. B. Gal. 2, 16 u. a.[3]), bleibt Material genug übrig, daß jene Meinung Merle

[1]) Psalt. quinc. Ps. 118 Taw 4: non ignorat, quod sit exutarum corporea molle mentium officium, qui corpore petit exui ad liberiorem expeditioremque divinum famulantem: te scilicit — qui est omni cultu vernerabilior, omni honore dignior; omni denique maiestate augustior universaque superior laude — perenniter et in summa quietudine irrequiete laudare.

[2]) Es leuchtet ein, daß wir das Material nur dem Pauluskommentar entnehmen. In den Anmerkungen bringen wir außerdem noch Hinweise auf Stellen der übrigen Kommentare.

[3]) Kom. z. Paul. p. 121 b Gal. 2,16: ex operibus et observationibus veteris legis non iustificatur homo, sed per solam fidem Christi infunditur gratia.

d'Aubignés zu beweisen scheint. Ausdrücklich betont Faber, es gäbe Gott gegenüber keinen Lohn, wir werden gerechtfertigt allein durch Gottes Barmherzigkeit. Nicht der eigenen Vernunft, nicht der eigenen Kraft und Fähigkeit, sondern Gott allein ist zu vertrauen und zu glauben[1]). Auf diesen Sätzen des Pauluskommentars basiert die These von dem ‚protestantisme fabrisienne'. Nun ist die entscheidende Frage zu stellen: Ist das, was Faber hier vorträgt, wirklich die paulinisch-reformatorische Rechtfertigungslehre?

Das muß sich schon gleich wesentlich daran entscheiden, ob Faber Paulus in seinem Kommentar richtig interpretiert hat. Hat er die entscheidenden Stellen des Römerbriefes wesentlich oder auch nur annäherungsweise erfaßt? Erweist sich das den Paulus leitende Prinzip der sola gratia auch als der tragende Grund der Faber'schen Gedanken über Rechtfertigung, Gnade, Sünde, Werk? Es muß nachdrücklichst betont werden, daß weder das eine noch das andere der Fall ist. Weder offenbart die Exegese des Römerbriefes ein genuines Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre noch beherrscht das Prinzip dieser Rechtfertigungslehre seine Gedanken entscheidend.

Unschwer läßt sich zeigen, daß seine Exegese Paulus nicht gerecht wird. Wir wählen seine Auslegung von Röm. 2, 12—13 als Beispiel[2]). V. 13, in dem Paulus den letzten, aber vom

---

[1]) Ebenda p. 93 b 1. Kor. 8,8: Etsi . . . . hominum erga homines meritum proprium dici potest, non sic erga Deum; p. 174 b, Tit. 3,3—7: Non ex operibus, sed contra opera nostra, per suam solam misericordiam nos salvos fecit . . . . p. 201 a Hebr. 11, 1: vere fidens et fidelis, se Deo committit, non suae rationi; veritati divinae non suae indaginis possibilitati. Wir verweisen noch auf folgende Stellen späteren Datums: Ev. Kom. A. p. 84a; 98b; 166a; B p. 11b; 42b; 106a; 208 b, in denen der Gedanke non operibus, sed (sola) gratia iustificari wiederkehrt.

[2]) Kom. z. Paul. p. 57, Röm. 2, 12—13: non intelligendum quemquam ex operibus iustificari posse . . . non enim opera iustificant quemquam, sed opera si bona sunt, praeparant ad Dei iustificationem suscipiendum . . . qui adimplet ea, quae Deus mandat, iustus est. Sed haec iustitia (ut et ea, de qua loquuntur philosophi) non est nisi quaedam eius divinae iustitiae perexilis umbra. Dies die wichtigsten Formulierungen aus der ganzen für unsere Frage sehr instruktiven Stelle.

Menschen nie zu erfüllenden Sinn des Gesetzes ausdrückt, mißversteht Faber im Sinne gut katholischer semipelagianischer Tradition. Gewiß, Werke rechtfertigen den Menschen nicht, sondern nur Werke, sofern sie gut sind. Diese freilich dienen zur Vorbereitung, setzen in Stand, die Rechtfertigung durch Gott aufzunehmen. Dabei rückt er Rechtfertigung eng mit ‚Unsterblichkeit' und ‚Christiformitas' zusammen. D. h. aber: Die guten Werke bereiten vor zum Empfang des jenseitigen Heilsgutes. (Siehe den vorigen Abschnitt). Und nun verbindet sich mit diesem Pelagianismus der katholischen Tradition der Moralismus der humanistischen Religiosität und die platonisierende Jenseitsstimmung: Werkgerechtigkeit heißt die Gebote Gottes erfüllen. Wer das tut, der ist gerecht. Und nun die entscheidende Wendung: Diese Gerechtigkeit ist ebenso wie die der Philosophen nichts weiter als ein sehr magerer Schatten der göttlichen Gerechtigkeit. So wird also die Gerechtigkeit des Menschen nicht als die in der Rechtfertigung sich vollziehende Rettung, als seine Gerechterklärung durch Gott sola gratia verstanden, sonderrn als die Tugend des sittlich lebenden Menschen, dessen Werken, mögen sie auch im Hinblick auf die kommende Herrlichkeit noch so schattenhaft sein, das Prädikat „gerecht" nicht versagt wird. Es besteht zwischen ihnen und Gottes Gerechtigkeit ein kontinuierlicher Zusammenhang (Schatten, der sich mehr und mehr in Licht umwandeln wird), aber kein dialektischer Bruch (Schuld und Gnade).

Dieses Moment des kontinuierlichen Zusammenhanges von Werk und Gnade, von Schatten und ewiger Herrlichkeit, von Vorbereitung und Vollendung kommt in der Exegese von Röm. 3, 19—20 ganz deutlich zum Ausdruck. Er sagt da[1]): Nicht unserer Gerechtigkeit, sondern Gott müsse man die Ehre geben;

[1]) Ebenda p. 59 Röm. 3,19—20: . . . . per Dei gratiam . . . . iustificatur. (Gott dafür die Ehre geben heißt.) adiuvantibus enim operibus legis homo se praeparat . . . . Iustitia illa legis dicitur, haec fidei, illa operum, haec gratiae; illa humana est, haec divina; illius homo, huius Deus autor est; illa ad terrena et transitoria; haec ad divina et aeterna iustificat bona. illa praeparat, haec consummat. ergo illa via, haec finis; illa umbratile vestigium atque signum, haec lux et veritas.

nicht durch Werke, sondern durch Gnade und Erbarmen würde man gerechtfertigt. Wie weit er damit trotz formaler Ueberein-stimmung von Paulus entfernt ist, zeigt sich darin, daß er „Gott die Ehre geben" bezeichnet als ein sich Vorbereiten auf die Gnade durch Werke des Gesetzes. Und dann färbt der platonische Dualismus die ganzen Ausführungen: Das Gesetz ist vergänglich, Vorbereitung, Weg, Schatten, Abbild; die Gnade ist göttlich, ewig, Vollendung, Ziel, Licht, Wahrheit. Zwischen Gesetz und Gnade besteht also das Verhältnis von Vorbereitung und Erfüllung, von Weg und Ziel. Es sind nicht, wie bei Paulus und den Reformatoren, sich ausschließende Gegensätze, sondern sie gehören trotz ihres großen Abstandes von einander zusammen. Es handelt sich um einen quantitativen Abstand, nicht um einen qualitativen Unterschied.

Aber Paulus wird hier nicht nur in einzelnen Stellen mißverstanden, sondern wir müssen sagen, ein sola gratia in paulinisch-reformatorischem Sinne widerspräche der sonstigen Einstellung Fabers vollkommen. Mit dem Gedanken der Rechtfertigung in diesem Sinn ist der von Faber ungebrochen vertretene Synergismus schlechterdings nicht zu vereinigen. Wir finden den Gedanken des Infusionsschemas der Rechtfertigungslehre, wie ihn das Mittelalter geprägt hat[1]). Wie wir an den Römerbriefstellen soeben sahen und auch noch anderweitig nachweisen können[2]), kennt Faber durchaus die praeparatio des Werkes Gottes durch den Menschen, glaubt er, daß man vor Gott seine guten Werke aufrecht erhalten kann[3]), allenfalls die

[1]) Ebenda: Widmung an Briçonnet: Quid enim gratiarum diffusor vult nisi gratiam infundere paratis?

[2]) Ebenda p. 54 a, Röm. 1,1—7: bene agere . . . non est nisi se ad gratiam Dei praeparare; p. 168 a, 2. Tim. 2,3—7: Atqui episcopus et idoneus praedicator ac doctor sub Christo militant rege aeterno adversus infidelitatem et viciorum monstra, ut virtutem faciant victoriam et praeparetur regnum Christi. Vergl. Ev. Kom. B p. 202 a; 209 a.

[3]) Kom. z. Paul. p. 156 b, 2. Thess. 3,1—5: semper parati ad egrediendum hunc mundum, tenentes lucernas bonorum operum ante Deum et homines lucentium in manibus nostris; ähnlich p. 164, 1. Tim. 5,24—25.

Unvollkommenheit des Menschenwerks wird zugegeben[1]). Auch der Lohngedanke ist bei ihm trotz mancher Ansätze keineswegs überwunden[2]).

Wenn ein solcher Synergismus Ausdruck eines nur schwach entwickelten Sündenbegriffes ist, so finden wir hierfür bei Faber die Bestätigung. Wir wiesen schon oben darauf hin, wie nachteilig der Neuplatonismus für den Sündenbegriff ist. Sünde ist etwas Negatives, kein schuldhafter Verstoß des Menschen gegen Gott, sondern ein — wiederum als quantitativer Abstand von Gott gedachtes — Fernsein von Gott. Daher also die Ausführungen über die Sünde als das eigentliche Nichtsein[3]). Schatten, Schwäche, Krankheit, privatio, negatio, das ist für Faber die Sünde. Sie ist ihm wesentlich Erkrankung des Fleisches[4]). Es zeigt sich eine gewisse Unfähigkeit, die übergreifende Bedeutung des Wortes peccatum gegenüber den peccata zu erkennen. Das tritt wieder bei seiner Exegese des Römerbriefes zu tage. Die Einzelsünden fesseln ihn mehr als die ἁμαρτία, von der Paulus spricht[5]). Auch Röm. 1,18ff. versteht er nicht recht: Es ist für den zu grunde liegenden Sündenbegriff außerordentlich bezeichnend,

[1]) Ebenda p. 126 b, Gal. 6: Deum iustificationis nostrae authorem cogitare . . . et certe si quis opus suum examinat, videbit ex se imperfectiones et unde potius in se ipso confundi debeat quam gloriari; vergl. Ev. Kom. B p. 244 a; A p. 189 b; B p. 205 a.

[2]) Kom. z. Paul. p. 56 b, Röm. 2,3—11: magna boni operandi et mali fugiendi debet nobis esse aviditas, cum quicumque bonum operantur sive legem habeant, sive non, mercedem sui operis non careant apud Deum.

[3]) Ebenda p. 67 b, Röm. 7,25: Deus et peccatum, esse et non esse, vita atque mors contraria sunt; vergl. Ev. Kom. B p. 87 a: a Deo longe sunt peccatores.

[4]) Kom. z. Paul. p. 112 b, 2. Kor. 7,12—16: . . . . carnem . . . . quae opacitas et infirmitas; p. 63 a, Röm. 5,12 ff.: Delictum . . . . (ut quod privatio est, negatio et non ens) debile et inefficax, gratia vero habitus, affirmatio et ens, valida et efficax; p. 68 b, Röm. 8,2—4: (caro Christi) mortificat peccatum, id est carnis infirmitatem; dazu p. 62 b Röm. 5,5; p. 67 Röm. 7,8 c—13.

[5]) Ebenda p. 59 a, Röm. 3,10 ff; p. 63 a Röm. 5,12 ff: (So mächtig ist die Gnade) cui innummera resistere non valent peccata; p. 55 a Röm. 1,18 ff.

daß ihm hier ira Dei gleichbedeutend ist mit pestis, gladius, fames, die über die Menschen kommen. Auch das ‚παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός‘ hat er nicht richtig gefaßt. Er dreht den Sachverhalt einfach herum: (homines) dimittunt, deserunt Deum. Wo man von einer paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre redet, ist diese nur möglich auf Grund einer radikalen Sündenerkenntnis. Diese liegt bei Faber nicht vor. Gewisse Ansätze zu einer tieferen Fassung des Sündenbegriffes liegen zwar vor, dort, wo Faber von der Allmacht Gottes aus die Beleidigung Gottes als höchste Sünde faßt. Aber aufs Ganze gesehen beherrscht die neuplatonische Auffassung den Sündenbegriff.

Zusammenfassend ist also festzustellen: Wir finden in dem Pauluskommentar nicht die reformatorische Rechtfertigungslehre vor. Die Exegese des Römerbriefes zeigt Faber fern von einem genuinen Paulusverständnis. Synergismus und neuplatonischer Sündenbegriff hindern ihn daran.

Aber wie ist nun dieses ‚sola gratia‘ zu erklären? Jedenfalls nicht im Sinn der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Es heißt vor allem nicht ein sola fide iustifcari. Die fides ist bei Faber garnicht in der umfassenden Bedeutung, die sie dann in der reformatorischen Theologie gewinnt, erkannt. Weder Glaube noch Werke rechtfertigen, sagt Faber einmal, sondern sie bereiten die Rechtfertigung nur vor. Im Prozeß der Rechtfertigung ist der Glaube nur ein Punkt neben anderen, die Vorbereitung der Werke geht ihm voran, die Rechtfertigung vollendet ihn, er selbst steht in der Mitte, ohne zur schlechthin entscheidenden Bedeutung zu gelangen [1]). Mag er betonen, wie nötig es sei, nicht auf sich zu blicken, sondern auf Gott, zur Entwertung der guten Werke

[1]) Ebenda p. 60 a Röm. 3,28 (!): Neque fides neque opera iustificant, sed praeparant ad iustificationem; p. 61 a, Röm. 4,1: opera fidei . . . . signa sunt fidei et vivae quidem fidei, quam iustificatio sequitur; . . . . purgant . . . opera legis, fides convertit, iustificatio illuminat; p. 145 b, Kol. 3,12—17: Verum dicis: peccator sum, cilicium porto, ieiuno, abstineo, verbera suscipio, oro, lacrymas ubertim fundo, pulveri me voluto, ut Deus mei misereatur. Bene facis, sed tunc optime, cum haec omnia faciens non te ipsum, non opera tua, sed Deum respicis, nisi cum te peccatorem dicis; vergl.: Ev. Kom.

als Vorbereitung auf die Rechtfertigung kommt es nicht. Mit alledem befinden wir uns in Einklang mit dem, was schon Graf in seiner erwähnten Abhandlung festgestellt hat[1]). Nur übergeht Graf bei seiner Erwähnung, Faber hätte dafür den Blick gehabt, daß neben Paulus Jakobus und die Evangelien stehen eine beachtliche Tatsache; die nämlich, daß diese Brücke zwischen Paulus und Jakobus nur möglich war auf grund eines neuplatonisch verkürzten Sündenbegriffes.

Aber wir können noch einen Schritt weiter gehen. Wir erklären die Formulierungen: „Nicht unsere Werke, sondern Gottes Gnade", durch die man sich hat verleiten lassen, in Faber einen Reformator vor Luther zu sehen, aus den aus dem Gottesbegriff Fabers gewonnenen Einsichten. Jene Formulierungen rücken zusammen mit seinen auf dem scharfen Dualismus von Gott und Kreatur beruhenden, antithetisch formulierten Gedanken: Nicht uns, sondern Gott die Ehre; nicht Kreatur, Irdisches, Leeres, Hinfälliges, sondern Gott allein, sondern allein seine Majestät, Ehre, Allmacht und Gnade. Auf diese antithetischen Gedanken führen wir also seine Rechtfertigung allein aus Gnade zurück[2]). Die so lebhaft empfundene Allmacht Gottes entwertet die Werke[3]). Die für seine Frömmigkeit so charakteristische Konzentration auf Gott allein durchbricht das Problem, ob der Glaube oder das

A p. 96 b; 144 a; 184 a; B. p. 128 b; Kom. z. kath. Br. Jak. 1,4 heißt es noch 1527: si fidem, patientiam et spem habeam, opus autem perfectum non habeam, aliquid mihi deest ac deficit.

[1]) Graf, Jakobus Faber Stapulensis. Zeitschr. f. hist. Theologie 1852, S. 33–39.

[2]) Kom. z. Paul. p. 122 b, Gal. 3,5–14: Qui autem confidit in operibus, in se ipso confidit et baculo innititur arundineo, qui frangitur in se ipso . . .; ineffabile commercium: innocentia condamnatur et nocens absolvitur. benedictio maledicitur et maledictus benedicitur. vita moritur et mortuus vivificatur; p. 129 b, 3 Eph. 2,1—10: omnia operatur Dei gratia et misericordia. sed et nobis, qui ex morte peccati vivificamur in spiritum, maxime necessaria. ut qui in magna necessitate et indigentia existentes, per solam gratiam salvari possumus. sed ipse qui solus bonus est et qui solus potest, inopiam nostram miseratus nos in meliorem vitam resuscitat; vergl. Ev. Kom. B p. 65; p. 217 a; 193 a; 196 b; 197 b; 205 a.

[3]) Psalt. quinc. Ps. 118 ad He 2: at videt (Der Fromme) te (Gott) nullo merito promereri posse, quia sis infinitus valor.

Werk den Vorrang verdiene: Glaube und Werk werden vor diesem solus Deus entwertet. „Und Du, wenn du die Weisheit des Geistes hast, vertraue weder auf den Glauben noch auf die Werke, sondern auf Gott" [1]). In diesem dualistischen Schema wird die Gnade Gottes nicht gegenwärtiges, im Rechtfertigungsakt konkret, hier und jetzt erfahrenes Heil, sondern sie ist das jenseitige, in ewiger Herrlichkeit und Vollendung ruhende Heilsgut, und alle Werke bleiben in unendlichem Abstand davon in dieser Schatten-und Todeswelt selber vergänglich, hinfällig, leer. Den einzigen Wert, den sie in sich tragen, ist ihr Gleichnis-, ihr Vorbereitungscharakter, in dem sie in Beziehung stehen zur jenseitigen Herrlichkeit.

Das aber ist nicht reformatorische Rechtfertigungslehre. Diese im Zusammenhang eines platonisierenden Dualismus sich vorfindenden Gedanken Fabers über das Verhältnis von Gnade und Werk machen es unmöglich, in ihm einen Reformator vor Luther zu sehen, geschweige denn von 1512, dem Erscheinungsjahr seines Pauluskommentares an, den Beginn der Reformation in Frankreich zu datieren.

C. **Zusammenfassende Würdigung.**

1. Faber und Luther.

Wie oben gezeigt, hat in der Literatur über Faber auch seine Beziehung zu Luther eine Rolle gespielt. Luther hat Fabers Psalterium quincuplex als Hilfsmittel für seine eigene Psalmenvorlesung benutzt [2]). Damit ist uns eine Möglichkeit gegeben, die Eigenart des religiösen Typus, den uns Fabers Theologie enthüllte, auch von dieser Seite her zu beleuchten. Wenn wir als Eigenart herausgestellt haben, eine Konzentration seiner

---

[1]) Kom. z. Paul. Röm. 4, 1 ff.

[2]) W A IV 463 ff. Nach Kawerau „eines der hervorragendsten Hilfsmittel." 1885 fand Schnorr v. Carolsfeld in der Dresdener Bibliothek ein Exemplar des Psalterium mit Randbemerkungen von Luthers Hand. Diese liegen W A IV 466–526 vor: Adnotationes Quincuplici Psalterii adscriptae 1513. Auch in Luthers Römerbriefvorlesung werden Fabers exegetische Arbeiten wiederholt zitiert.

religiösen Gedanken auf den Gottesbegriff von beachtlichem Ausmaß, wenn wir innerhalb dieses Gottesbegriffes den Gedanken der Transszendenz, der Allmacht und Majestät Gottes in eigenartiger Weise in den Vordergrund rücken sahen, so muß diese Eigenart, mit Luthers Gedanken verglichen, besonders deutlich werden[1]). Dabei kann es sich nun, da dieser Sache nur der Wert eines Hilfsmittels zukommt, nicht um eine erschöpfende Darstellung eines solchen Vergleiches handeln, sondern wir versuchen an Beispielen, die Eigenart Fabers zu beleuchten.

a) Wir stoßen, eine erste Bestätigung der eigenartigen Frömmigkeit Fabers, auf die Tatsache, daß der Allmachts-und Majestätsgedanke bei Luther lange nicht solch nachdrückliche Erwähnungen der maiestas Dei hervorruft wie bei Faber. Textworte der Psalmen (rex, potentia, regnavit usw.) werden von Faber selten übergangen, ohne daß er auch auf Gottes Allmacht und Majestät hinwiese. Luther dagegen übergeht sie oft, erwähnt sie kurz und gibt den Gedanken eine andere Wendung. Für ihn geht es um iustitia Dei, peccatem, fides, während bei Faber die Worte der Herrschaft und Allmacht Gottes das Zentrum seiner Religiosität treffen[2]). Wir sahen ferner, wie in der Christusgestalt bei Faber der Gottesbegriff der Allmacht und Majestät sich widerspiegelte.

---

[1]) Wir ziehen dabei neben den Adnotationes auch solche Stellen der Psalmenvorlesung heran, die Psalmenverse exegesieren, an die auch Faber im Psalterium wichtige Bemerkungen anschließt.

[2]) Vergl. Ps. quinc. Ps. 48 ad 2: rex magnus super omnem terram ... deus transcendens ... maiestate verendus mit W A III 267, 9; Psalt. quinc. Ps. 95 expos. ad 9 „deus regnavit": contremiscant religioso pavore, quantiantur a maiestate eius universi terre accolae mit W A IV 108, 1; Ps. quinc. Ps. 118 iod 1: ... da mihi intellectum, non ut statim ad tanta maiestatis ad mittae aspectum, sed ut primum discam tibi servire mit W A IV 342, 1. Luther kommt nicht wie Faber vom Schöpfungsgedanken zur maiestas Dei; Psalt quinc Ps. 118 Taw 4: non ignorat quod sid exutarum corporea molle mentium officium, qui corpore petit exui ad liberiorem expeditioremque divinum famulatum: te scilicet (qui es omni cultu venerabilior, omni honore dignior, omni denique maiestate augustior . . .) perenniter et in summa quietudine irrequiete laudare mit W A IV 304, 15, wo der Majestätsgedanke völlig fehlt; Psalt. quinc. Ps. 110 expos. ad 9; attendite ne contaminetis tantum mysterium, videte ne irreverenter accedatis quia sanctum sanctorum, maiestate et reverantia plenum est nomen eius, während W A IV 519, 1 ff. auf die miribilia hinweist.

Halten wir Faber und Luther nebeneinander, so zeigen sich auch in den christologischen Aussagen ganz bezeichnende Unterschiede: Für Faber ist es der rex regum, der thronende rex gloriae; Luther aber wendet den Gedanken auf das Mysterium der Inkarnation: der große König wird hier unser Bruder[1]).

Auch in der Lehre von der Höllenfahrt Christi macht Luther 1513 Randbemerkungen zu Fabers Meinung, die bereits den Gegensatz der späteren lutherischen und reformierten Auffassung erkennen lassen[2]).

Von besonderer Bedeutung ist ein Vergleich über die Verschiedenartigkeit des Begriffs der gloria Dei bei Luther und Faber. Karl Holl hat es als ein seltsames Vorurteil der Forschung bezeichnet, daß die Formel „Die Ehre Gottes suchen" ein „kalvinischer" Begriff sei[3]). Er kann dafür anführen, daß wir ihm sowohl in der Scholastik wie bei Luther begegnen. Aber meint man wirklich dort, wo man auf den „kalvinischen" Begriff der Ehre Gottes hinweist, dieser Ausdruck käme sonst nicht vor? Wohl schwerlich. Aber daß er, wenn wir ihm bei Luther und Kalvin oder Faber begegnen, in verschiedenem Sinn gebraucht werden kann, das soll damit ausgedrückt werden. Holl muß selbst zugeben, daß Luther sich über der S i n n dieser Formel mit der Scholastik auseinandergesetzt hat. Und um einen verschiedenen Sinn handelt es sich auch bei Luther und Kalvin, und wie wir hier nun hinzu fügen müssen, auch bei Luther und Faber, wobei Faber und

---

[1]) Psalt. quinc. Ps. 20 expos. ad 5: ingens eius — Christi — dignitas, claritas et glorificatio in verbo tuo . . . magna glorificationis eminentia . . . adornabis eum. Dazu W A III 132, 10. Ps. 44 expos. ad 8: o verbum, o rex, o deus, thronus tuus . . . in conspectu meo in sempiternum. Dazu W A III 251, 5, weist auf die Herrschaft Christi durch das Evangelium in seiner Kirche. Ferner vergl. S. 116 Anm. 2 Zit. Nr. 1. mit W A III 267, 9. 25. Zu Ps. 8, 2 bringt Faber eine kurze Parphrase, Luther bemerkt dazu das Wunder der Menschenwerdung W A IV 475, 30 ff. Zu Ps. 23 hat Faber ein ständiges Jubeln über den Herrn der Glorie; dazu Luther nur eine kurze Erwähnung W A IV 483, 35; 184, 1. Zu Ps. 67 expos. ad 37 erwähnt Faber die Aufforderung Gott zu verherrlichen; Luther bemerkt dazu, wie unfähig der Mensch dazu ist, W A IV 502, 21 ff.

[2]) Vergl. S. 98 Anm. 5 Zit. Nr. 1 mit W A VI 487, 6 ff.

[3]) Karl Holl, Ges. Aufsätze z. Kirchengeschichte I 1927, S. 106.

Kalvin zusammen Luther gegenüberstehen. Soweit die Formel „Gott die Ehre geben" Ausdruck einer theozentrischen Grundhaltung ist, sind sich die drei natürlich einig. Wenn aber Scheibe daraufhinweist, daß Kalvin im Unterschied zu Luther die gloria Dei stets sorgfältig von der salus hominum getrennt hat, so tritt hier die ganze Eigenart des kalvinischen Gottesbegriffes zu tage. Wie wiederum Luthers religiöse Eigenart deutlich wird, wenn Holl sagt, daß nach Luther sich Gott da am überzeugendsten als „Gott" erweist, wo er aus Güte seine Wohltaten austeilt. Daß er dies tut, ist seine „Ehre" [1]).

Dagegen haben wir gesehen, daß für Faber (und so ist es auch für Kalvin) der Ausdruck „Ehre Gottes" eng zusammenhängt mit Gottes Transszendenz, Allmacht und Majestät. Ein Vergleich von Faber und Luther führt uns das deutlich vor Augen: Dort die ganze Fülle und Herrlichkeit, die Majestät Gottes bezw. Christi, die faszinierend vor dem glaubenden Menschen steht und ihn durch ihre Macht bezwingt, bei Luther (schon 1513!) der Gott, der seine Ehre sucht gerade in der Bestätigung seines Heilswillens, gerade darin, daß er den Menschen helfen will [2]). So zeigt dieser Vergleich eine deutliche Abgrenzung Fabers gegen Luther und seine Verwandtschaft mit Kalvin.

Es tritt uns an einer ganzen Reihe von Stellen diese Verschiedenheit zwischen Luther und Faber entgegen. Bei Faber findet sich uneingeschränkt der schauerliche Gedanke von Ps. 69,29; Luther dagegen ringt mit der Frage der Verdammung durch Gott und kann nur zugeben, daß Gott ‚quasi coactus' verdamme [3]). Ist es nicht als künde sich schon hier die so verschieden gestaltete Prädestinationslehre Luthers und Kalvins an?

Auch für den Dualismus von Gott und Kreatur gilt Aehnliches: Ps. 97 sieht Luther unter dem Gesichtspunkt des ‚regnat

---

[1]) A. a. O. S. 43.

[2]) Vergl. Psalt. quinc. Ps. 20 mit W A III 132—134, besonders 132, 10. 19. 40 (quia gloria eius est, quod per eum salvantur).

[3]) Psalt quinc. Ps. 68 expos. ad 29: expande super eos vindictam tuam et ultionis tue rigor conterat eos. Dazu W A III 521, 23 ff. Ebenso vergl. Ps. 96 ad 3 mit W A IV 114, 5—8.

salvator mundi', Faber unter dem Gegensatz von eitlem Dienst an der Kreatur und der wahren Gottesverehrung unter Furcht und Zittern [1]).

Die Jenseitsstimmung wird für Faber meditatio mortis, ein sich Hinaussehnen aus den Aengsten der Todeswelt; für Luther liegt der Ton trotz Erwähnung Platos auf der Sündenvergebung und der Gewissensentscheidung [2]).

b. Aber noch in anderer Hinsicht ist ein Vergleich mit Luther sehr instruktiv. Nicht nur daß sich Fabers Eigenart ihm gegenüber abhebt, sondern es zeigt sich auch die Unhaltbarkeit jener Ansicht, die Faber zum ersten Reformator Frankreichs machen wollte, von hier aus in hellem Licht und bestätigt, was wir oben festgestellt haben. Soll das Wort „Reformator" nicht in einem vagen, nichtssagenden, allgemeinen Begriff sich erschöpfen, sondern bezeichnen wir den Mann, dessen Theologie und Frömmigkeit sich aufbaut auf reformatorischer Grundlage und das heißt auf der Rechtfertigung aus Glauben allein, so zeigt ein Vergleich der beiden Psalmenkommentare, wo die Kräfte arbeiten, die zur reformatorischen Theologie drängen: Bei Luther, dem gegenüber Faber gerade in dieser Frage des Glaubens, der Sünde usw. auch nicht entfernt nahe kommt. Das ist nicht verwunderlich und eigentlich selbstverständlich, muß aber hier erwähnt werden, da in der Literatur über Faber, wie gezeigt, Luther mit Faber in Verbindung gesetzt wurde. Es ist aber auch von Bedeutung, an einzelnen Stellen diese Verschiedenartigkeit sich vor Augen zu halten. Bei Luther liegt im Vergleich zu Faber eine ganz gewaltige Verschiebung vor: Das Problem der Sünde und die damit gegebenen Beziehungen zwischen Mensch und Gottes Gerechtigkeit und Gnade sind hier in einer Weise erfaßt, die wir bei Faber vergeblich suchen. Schon in den erwähnten Rand-

[1]) Psalt. quinc. Ps. 96 expos. ad 7: . . . eterna confusione corripiantur omnes, qui idola vana colunt, et universi, qui creaturam pluris faciunt, quam creature creatorem. Dazu W A IV 114, 19; 116, 33 ff.

[2]) Vergl. Psalt quinc. Ps. 38 expos. ad 4, 5, 7, 10, 17 (S. 104 Anm. 1 und S. 105 Anm 2) mit W A III 219, 24. 30; vor allem 221, 3. 34.

bemerkungen Luthers von 1513[1]). Auch die fides wird von Luther bereits weit stärker in den Mittelpunkt gerückt als bei Faber. Und was Erbarmen Gottes heißt, wird von Luther mit ganz anderer Energie ergriffen als von Faber[2]). Ja es zeigt sich bereits der beginnende Kampf. Luther verwirft die atlichen Zeremonien, die die Unschuld, Wahrheit und Gerechtlgkeit gefährden, während Faber sie als Symbole der wahren Frömmigkeit wertet, und Luther wendet sich bereits gegen die vita contemplativa, die für Faber eine wichtige Bedeutung hat[3]).

c. So stehen sich beide gegensätzlich gegenüber: Der junge Reformator, in dem sich bereits die zum Durchbruch drängenden Kräfte regen, und der auf der Höhe seines Schaffens stehende französische Humanist, noch im Banne der traditionellen Mystik, die gespeist wird von dem neu aus dem florentinischen Kreis herüberdringenden Neuplatonismus, mit dieser merkwürdigen Konzentration auf den Einen transszendenten, majestätischen, in Unnahbarkeit thronenden Gott.

2. Faber und Kalvin.

Und nun müssen wir die Frage stellen, auf die unsere ganzen bisherigen Ausführungen hindrängen: Was verdankt die französische Reformation diesem Manne? Wir sahen: Nicht das, was viele bei ihm gesucht haben, eine protestantische Rechtfertigungslehre fünf Jahre vor Luthers Thesenanschlag. Wir sprechen auch nicht davon, daß seine milde Art, seine humanistische Bildung und die sich daraus ergebenden reformerischen Pläne und Gedanken wesentlich zur Erschütterung der erstarrten scholastischen Orthodoxie bei-

[1]) Psalt quinc. Ps. 9 expos. ad 23: dum cultus tui contemptor effertur et insolescit in te, penis conficitur populus tuus: pereant in his ipsis machinationibus, quas adverus nos moliuntur. Dazu W A IV 479, 1 ff., wo Luther schon mit dem Problem der superbia ringt. Ferner im Psalt. quinc. Ps. 8 expos. ad 26 mit W A IV 479, 16; Ps. 38 expos. ad 2 mit 419, 11 ff.; Ps. 50 ad 5 mit 497, 7 ff.; Ps. 115 expos. ad 1 mit 519, 22. Auch Ps. 1 mit 467 f.

[2]) Vergl. Ps. 36 ad 3 mit W A III 204, 22. 34. Für Faber steht die contemplatio, für Luther die fides im Mittelpunkt. Vergl. ferner Ps. 9 adverte mit W A IV 477, 1 ff.; Ps. 137 expos. ad 3 mit 524, 26.

[3]) Bereits 1513 in den Adnotationes: W A IV 480, 26 ff.; 484, 14 ff.

getragen und so den Boden für die reformatorische Bewegung in Frankreich mit vorbereiten geholfen haben: Dies alles, sein Zusammenstoß mit der Sorbonne und ihrem unbeugsamen Führer Natalis Beda, sein Anteil an der Reformbewegung von Meaux und deren Bedeutung für den Beginn der Reformation in Frankreich ist von der Literatur, zumal von der französischen, hinreichend behandelt worden. Nein, es handelt sich hier um die Auswirkung seiner Theologie, dieser um diesen eigenartig-gesteigerten Gottesbegriff sich gruppierenden Theologie. Es handelt sich um die Frage: hat Kalvin, der ja aus diesem französischen Humanismus, dessen Hauptvertreter Faber ist, hervorwuchs, von dieser Theologie gelernt? Eine Frage, die man nur zu stellen braucht, um ihre Bedeutung zu erkennen und zu bemerken, inwiefern Faber die französische Reformation beeinflußt hat, wenn sich die gestellte Frage überhaupt beantworten läßt. Wie erwähnt, haben Kattenbusch und Scheibe dieses Problem zum erstenmal angedeutet und diese Andeutung Hermann Dörries veranlaßt, die gestellte Frage zu verneinen.

Die endgültige Antwort auf diese Frage kann erst im letzten, Kalvin gewidmeten Teil gegeben werden. Hier in unserem Zusammenhang kann nur dies geklärt werden: Hat Dörries bei seiner Kritik von Scheibes Thesen die Theologie Fabers und seine Eigenart richtig gesehen? Scheibe hat in drei Thesen die Eigenart Fabers formuliert und in ihnen die Beziehungen zu Kalvin angedeutet [1]).

1. Gegenüber der souveränen Wirksamkeit Gottes erweisen sich alle Mittelursachen, alle Geschöpfe als völlig leer, unselbstständig und nichtig.

2. Liegt eine von den Inte~~ssen des Subjektes abweisende und auf das Interesse Gottes hinweisende Tendenz vor.

3. Katholische Anschauungen werden nicht abgewiesen, weil sie die Heilsgewißheit unsicher machen, sondern weil sie dem Willen und der Ehre Gottes widersprechen.

Diese drei Thesen hat Dörries zu widerlegen versucht [2]).

---

[1]) M. Scheibe, Kalvins Praedestinationslehre, 1897, S. 122 ff.

[2]) Hermann Dörries, Kalvin und Lefèvre, Zeitschr. f. K. Gesch. 1925 S. 544 ff.

Gegen These 1 wendet Dörries ein: Einmal, wir erfahren nicht warum Gott die Menschen zu seinen Instrumenten erwählt. Gott ist als Quelle aller Werte natürlich nie etwas zufälliges und so allen Mittelursachen ohne weiteres überlegen. Ferner bleiben die Kräfte des Menschen unverändert. (Welch ein Gegensatz zu Kalvin![1])). Gegen These 2 führt er Fabers Mystik und seine Tendenz auf die unio ins Feld. Das Interesse des Subjektes ist Gott selbst; selbst in der humilitas wird eine völlige Absage an den Glückstrieb nicht erreicht. Alles ist beherrscht von der mystischen Liebe, die das Vehikel sei, auf dem man sich zur höheren Existenzform erhebt. Gott ist das höchste Gut.[2]) Gegen These 3 weist er daraufhin, daß Faber die Heiligenverehrung zwar abgewiesen, aber daran festgehalten habe, daß die Heiligen bei Gott für den Menschen eintreten. Weder habe er das Mönchtum abgeschafft, noch sei seine Rechtfertigungslehre protestantisch zu nennen[3]). Aus all' diesen Gründen kann von einer Beziehung zwischen Faber und Kalvin nicht die Rede sein.

Es muß demgegenüber die entscheidende Frage gestellt werden: Hat Dorries mit dem, was er gegen These 2 einwendet, den Gottesbegriff erschöpfend charakterisiert? Jedenfalls wollte er es[4]), wollte vom Gottesbegriff Fabers aus die These 2 Scheibes entkräften. Nach der obigen Darstellung muß gesagt werden: Mit alledem, was er S. 555 ff. sagt, bleibt er innerhalb der Grenzen dessen, was wir oben unter Fabers Mystik dargestellt haben. Es bleibt dabei völlig unbeachtet, — von den kurzen Bemerkungen S. 546 f. abgesehen, — welch' entscheidende Rolle die souveräne Allmacht Gottes, sein alles durchdringender Wille, seine ins Transszendente mächtig gesteigerte maiestas und gloria im Gottesbegriff spielen. Auf diese Seite seines Gottesbildes aber kommt es entscheidend an, wenn wir Faber mit Kalvin in Beziehung setzen. Sie bildet einen, ja vielleicht den Hauptnerv dieses Bildes. Daß gerade in dem Begriff der gloria Dei etwas von

---

[1]) A. a. O. S. 550 ff.
[2]) A. a. O. S. 565 f.
[3]) A. a. O. S. 567 ff.
[4]) A. a. O. S. 552.

der Transszendenz, der ‚Kabod' Gottes zu mächtigem Ausdruck kommt, übergeht Dörries völlig[1]).

Daß wir bei Faber diesen Gedanken von der schlechthinnigen Souveränität Gottes noch nicht bis in alle Konsequenzen hinein verfolgt sehen, darin hat Dörries recht. Wir sahen oben, daß Faber das Verhältnis zu Gott noch weithin im Sinn der Mystik faßt, daß er den Synergismus festhält; sahen aber auch, wie der gewaltige Dualismus zwischen der Majestät Gottes und der erdgebundenen Kreatur den stärksten Gegensatz bilden zu Synergismus und der idealistisch-humanistischen Auffassung des Menschen. Wir dürfen unmöglich bei Faber schon erwarten, was erst einen Kalvin zum Reformator machte: Die Ueberwindung des Humanismus vom Gottesbegriff her durch die Rechtfertigungslehre. Eine solche von der Rechtfertigung des Sünders aus gesehene Wertung des Menschen hat Faber noch nicht in allen Konsequenzen. Aber er hat bereits das Gottesbild des majestätisch souveränen, allwirkenden Gottes, vor dem Welt, Kreatur, Mensch leer und bedeutungslos erscheinen. So trifft der Einwand Dörries', daß trotz der Allwirksamkeit Gottes die Kräfte des Menschen unverändert bleiben, und der gesamte Hinweis auf die Mystik Fabers nicht den entscheidenden Punkt der Position Scheibes. Dieser sagt ausdrücklich[2]), daß Kalvin in der Faber'schen Richtung nicht seine maßgebenden e v a n g e l i s c h e n Ueberzeugungen — das wäre also die Rechtfertigung sola gratia und die daraus entspringende Beurteilung menschlicher Seelenkräfte — gewonnen hat, wohl aber, daß für die Art, in der sich diese gewonnenen Ueberzeugungen geformt haben, für seine a l l g e m e i n - r e l i g i ö s e Stimmung Faber von Einfluß gewesen sein muß. Es ist tatsächlich so, wie es Dörries bestreitet: Innerhalb des mystischen Schemas stoßen wir auf einen „Kalvinischeren Inhalt."

Wir hoffen, durch Darstellung des Faber'schen Gottesbegriffes und seiner gerade im Allmachtsgedanken sich ausprägenden Eigenart die Berechtigung des Hinweises von Kattenbusch und Scheibe klargelegt und die Fragestellung: ‚Faber beeinflußt

[1]) A. a. O. S. 576.
[2]) A. a. O. S. 123.

Kalvin' gegen die Einwände von Dörries so weit gesichert zu haben, daß wir mit dieser Fragestellung uns dem Teil II und III dieser Untersuchung zuwenden können. Doch bevor wir dies tun, bedarf es einer abschließenden Bemerkung über Fabers Theologie und seiner sich darin ausprägende religiöse Eigenart.

3. Schlußbetrachtung.

In all dem Voraufgegangenen haben wir das Gottesbild des Mannes vor uns erstehen sehen, der wie kein anderer im Mittelpunkt des französischen Humanismus steht. Es ist das Gottesbild eines Humanisten, und humanistisch blieb sein Wirken und Schaffen durch sein ganzes Leben hindurch. Selbst da, wo er mit Eifer sich der beginnenden religiösen Bewegung anschließt, selbst als geistiger Führer der Bewegung von Meaux, geht er nicht über das hinaus, was humanistische Reformtendenzen bestrebt haben: Reinigung der entstellten Kirche von ihren Fehlern, Wiederherstellung der Kirche in ihrer ursprünglichen Gestalt. Nichts lag ihm ferner, als diese gereinigte Kirche in Gegensatz oder gar in offenem Bruch mit der katholischen Kirche zu erreichen. Humanistisch war auch seine gesamte wissenschaftliche Tätigkeit: Von der Herausgabe und Kommentierung des „reinen" Aristoteles an über die große Anzahl der von ihm herausgegebenen mystischen Schriften bis hin zu seinen Kommentaren biblischer Bücher durchzieht sein Werk der humanistische Grundsatz: Zurück zu den Quellen! An die heilige Schrift tritt er mit eben dieser Methode heran, wie an das ihm aus dem klassischen Altertum wie der mittelalterlichen Mystik überkommene Schrifttum. Als Humanist steht er auch der von dem florentiner Humanistenkreis mächtig über Lyon nach Frankreich einströmenden, neuplatonisch orientierten Frömmigkeit keineswegs verschlossen gegenüber, im Gegenteil, diese wird ein Hauptelement seiner eigenen Position. Mit diesem Humanismus ist das Interesse gegeben für das klassische Altertum. Neben Plotin steht Plato. Als ein bloß formales, aber merkwürdiges und die humanistische Einstellung bezeichnendes Beispiel erwähnen wir die im Psalterium gelegentlich angewandte Methode, den Text d e r Psalmen, die nicht vor ihm paraphrasiert

und kommentiert wurden, in lateinischen Hexametern wiederzugeben, ein bezeichnender Ausdruck dieses christlichen Humanismus [1]).

Christlicher Humanismus. Damit ist bereits die religiöse Eigenart des Faberschen Humanismus gekennzeichnet. Wie der nordische Humanismus im allgemeinen gegenüber dem italienischen religiöser geartet ist, so auch dieser Typus des französischen Humanismus. Man kann sagen, im allgemeinen ist das Verhältnis Fabers zu der religiösen Gedenkenwelt des Mittelalters ungebrochen. Nichts liegt ihm ferner als ein Zweifeln an der metaphysischen, auf die Transszendenz der Gotteswelt eingestellteen religiösen Haltung des Mittelalters, von dem Standpunkt etwa der humanistisch-aufgeklärten ratio oder gar der durch antike Philosophie geschulten Skepsis aus. Wir sahen, wie tief bei bei ihm der Irrationalismus verankert ist und wie grundsätzlich er der ganzen Glut seiner mystischen Frömmigkeit entspricht. Das geht soweit, daß er sich in heftigen Ausfällen ergehen kann gegen klassische heidnische Dichter vom Range eines Tibull oder Katull. Ihren carmina mortis wird das göttliche Gesetz der Schrift entgegengehalten [2]). Hier wird im Sinne der mittelalterlichen Askese Front gemacht gegen die heidnischen Liebesgedichte. Und doch nennen wir Faber einen Humanisten in dem Sinn, daß der die ganze Bildung seiner Zeit vereinigend, einen neuen Weg suchte. Er hielt nichts von den terministischen Streitigkeiten der sich erschöpfenden, erstarrenden Scholastik und sah auch nicht das Heil

---

[1]) Psalt. quinc. Ps. 77; 104; 105; 106; 113; 135; 136; 148; 149; 150. Nach Renaudet, Préréforme et Humanisme à Paris, 1916 S. 519 stammt diese Methode von dem Pariser Humanisten Gilles de Delft.

[2]) Psalt. quinc. Ps. 118 adverte ad thet 3: divina lex et divina volumina deberent esse nostra carmina, nostre meditationes et juges laudes toto tempore nostre fugientis et momentanee peregrinationis in hoc stadio probationis nostre. Carmina hec quam dulcia erunt in altero seculo, quam amara, quam luctifica Tibulliana et Catulliana et que eius modi sunt. Prima illa vite lectio. at impurorum authorum, qui venerem olent, cinaedos et impia daemonum flagitia, sine quorum nominibus nullum carmen pulchrum putant, nullum concinnum, nullum belle sonans, crassius ingenium phrygio illo Mida habentes, carmina mortis, sed mortis secunde et perpetue mortis lectio.

in einer auf die klassische Hochscholastik zurückwendenden via moderna. Er konzentrierte sich von 1509 ab auf die Bibel und sah in ihrer Erneuerung den Weg der Zukunft und wurde so, ohne ‚Reformator' im strengen Sinne des Wortes zu sein und ohne eine protostantische Rechtfertigungslehre herausgearbeitet zu haben, doch einer der wichtigsten Schrittmacher, die auch für Frankreich eine neue Zeit heraufführen halfen.

Ja im Grunde war hier doch mehr als „Humanismus" im strengen Wortsinn. Es war mehr als eine Haltung, die den Menschen in dem Mittelpunkt setzend sich damit begnügt, in Gott das summum bonum zu sehen. Hier trat der Allmachtsgedanke mächtig hervor. Er konzentrierte den Blick des Menschen auf den in Liebe und Macht gleich souveränen, gleich unbegreiflichen und unwiderstehlichen Gott. Dieser Gott ließ sich nicht eindeutig und erschöpfend im neuplatonischen System darstellen, wenn auch die enge Beziehung nicht zu verkennen ist: Denn auch die aus der letzten Einheit strömenden Kräfte wirken sich in die Welt des Scheins und Nicht-seins hinein aus kraft der Mächtigkeit des in sich ruhenden unum et simplicissimum. Aber dieses System ist doch nicht im Stande, den majestätisch und souverän — in Liebe und Macht — wirkenden Gott ganz zu erfassen. Dieser persönliche Gott ist nicht in dies neuplatonische System aufzulösen, nur die Klammer, die diese philosophischen und personalen Elemente seines Gottesbildes zusammenhalten, ist etwas beiden Gemeinsames: Die gewaltige Konzentration auf das Eine bezw. den Einen, und das Sich-Auswirken dieses Einen in die Welt hinein durch virtus (im Sinne von Kraft) und potentia. Als besonders wichtig für das Verhältnis beider Komplexe im Gottesbegriff muß erwähnt werden, daß die mystisch-neuplatonischen Elemente in seinem letzten Werk, dem Kommentar zu den katholischen Briefen (1527) im Vergleich zu den früheren Schriften geradezu auffällig zurücktreten, während der Majestätsgedanke in seiner beherrschenden Stellung verharrt. Faber scheint selber hier eine Entwicklung durchgemacht zu haben. Von neuem fällt hier ein Licht auf Fabers Verhältnis zu Kalvin.

Das Auffallendste an Fabers religiöser Haltung ist ohne

Frage dieses eigentümliche Gefaßt-sein von der Herrlichkeit und Größe des in jenseitiger Majestät thronenden Gottes. Vor ihm sich niederwerfen, in Zittern oder rauschendem Jubel ihm die Ehre geben, wie gebannt den Blick gerichtet auf jenen souveränen Gott, und eine Konzentration der theologischen Gedanken auf diesen unus solus Deus, das ist Fabers religiöse Haltung, die dadurch nicht beseitigt wird, daß er in glühender Mystik auch redet von dem Hingerissenwerden der Seele zur unio mystica.

Gepackt, berauscht sein vom Unendlichen und seiner Königsherrlichkeit, und wiederum ihm mit Furcht und Schauer aus dem Wege gehen: so hat Eduard Wechßler den entscheidenden Punkt französischer Frömmigkeit charakterisiert [1]).

Das wird durch Fabers Gottesbegriff durchaus bestätigt. Und von neuem steht die Frage nach Kalvins religiöser Eigenart in ganzer Lebendigkeit vor unseren Augen. Faber und Kalvin steht gemeinsam — bei allen Unterschieden — die Ehre der göttlichen Majestät ganz entscheidend vor der Seele, so stark, daß selbst die Liebe Gottes sich seiner Allmacht einfügen kann. Es scheint hier also tatsächlich um einen eigenartigen Zug französischer Religiösität zu gehen. Das heißt nicht, daß die Gedanken von Gottes Souveränität und Majestät sich nicht auch anderswo finden könnten, — man denke beispielsweise nur an Luther. Aber daß er so zentral ist und so mit Leidenschaft als ein unentbehrlicher Wesenszug der Frömmigkeit ergriffen wird, das kennzeichnet den fabristischen Humanismus in seiner religiösen Eigenart. Sollte es Zufall sein, daß das erste Buch der Bibel, das Faber kommentierte, der Psalter war? Fühlte sich nicht vielleicht seine von der majestas Dei erfüllte Seele hingezogen zu diesem Buch, in dem wie kaum sonst irgendwo die Glorie und Majestät Jahves und die Nichtigkeit der erdgebundenen Kreatur zu erschütterndem Ausdruck kommt? Es hat in der Tat jener wichtige Gedanke Wechßlers, auf unseren Einzelfall bezogen, viel für sich. Die Menschen wurzeln nun einmal in der Land-

---

[1]) Eduard Wechßler, Esprit und Geist, 1927 S. 73 ff; 161 f. Rätselhafte Worte faszinieren den Franzosen: gouffre, abîme, inconnu, immensité, énormité (S. 77).

schaft und dem Volkstum, dem sie entstammen; auch in den Formen, in denen sich der Glaube ausdrückt. Hier scheint auch auf das Verhältnis Kalvins zu Faber ein wichtiger Hinweis vorzuliegen, eine Handhabe zum Verständnis der religiösen Eigenart des französischen Humanismus, als dessen Hauptvertreter Faber vor uns steht. Es ist der französische Humanist, der eine derartige auf Gott allein konzentrierte Frömmigkeit an den Tag legt, so daß fast schon die Bezeichnung „Humanist“ uns als contradictio anmutet.

Und erst von hier aus ist ein letztes Wort über das Verhältnis von Fabers neuplatonischer Mystik und dem Gedanken der göttlichen Allwirksamkeit möglich. Der Zwiespalt, den auch die erwähnte Konzentration auf das All-Eine bezw. den Einen Gott nicht beseitigen kann, erklärt sich vielleicht aus einem starken skotistischen Erbe, das dem hinzutretenden Neuplatonismus nicht wich. Der souveräne, unveränderliche, unantastbare Gotteswille wird durch keine mystischen Spekulationen verdeckt. Liegt es vielleicht nicht daran, — mit aller Vorsicht sei diese Möglichkeit als Frage berührt — daß jener (skotistisch formulierte) Gotteswille die erwähnte religiöse Eigenart des Franzosen zu sehr bestimmt, um dem einströmenden Neuplatonismus zu weichen? Hatte sich nicht Ehrfurcht und Schauer vor dem Unendlichen hier in den Worten von der Majestät und Souveränität Gottes einen so lebendigen Ausdruck verschafft, daß ihn die humanistische Mystik mit ihrer Betonung der unio des Menschen mit dem summum bonum nicht bei Seite schieben konnte? Liegt hier nicht vielleicht auch der Grund für die so mächtig nach vorn auf den emporsteigenden Kalvinismus weisende Tatsache, daß in Fabers Kommentar von 1527 der Neuplatonismus zurückgetreten ist, aber Gottes Souveränität unangetastet ihre zentrale Stellung beibehält?

II. Fabers Schüler.

A. **Wilhelm Farel.**

1. Es ist für unsere Frage nach den zwischen Faber und Kalvin bestehenden Beziehungen und für die Beurteilung der religiösen Eigenart der französischen Reformation von außerordentlicher Bedeutung, daß Wilhelm Farel, der Begründer der Reformation in Genf, ein direkter Schüler Fabers und mit diesem eng befreundet war. Der feurige Südfranzose ist 1489 zu Gap in der Dauphiné geboren [1]). Er entstammt adeligem Geschlecht, das kirchlich orientiert, mehrere Mönche, einen Bischof und einige kirchliche Unterbeamte hervorgebracht hat [2]). Es ist daher nicht verwunderlich, daß er als ein glühender Verehrer des alten Glaubens heranwuchs. Wir besitzen von seiner eignen Hand einen Bericht, aus dem wir erkennen, wie stark und heftig er den alten Glauben bejahte [3]). Er kam noch vor dem Jahre 1512 nach Paris. Hier kam es zu der für ihn entscheidenden Wendung durch seinen Eintritt in den sich um Faber scharenden Kreis ernster, auf Reform sinnender Männer wie Roussel, Martial Mazurier, Michel d'Arande. Faber ist es gewesen, dem er den Durchbruch des neuen Glaubens verdankt [4]). Durch ihn erhielt

---

[1]) Ueber Farel vergl. Melchior Kirchhofer, das Leben Wilhelm Farels, 1831; Charles Schmidt, Wilhelm Farel in „Leben u. ausgew. Schriften der Väter der reformierten Kirche," 1860; Imbart de le Tour, les origines de la Réforme en France, III S. 456 ff.; Art. „Farel" von Herzog (Stähelin) in R. E. 3; Choisy erwähnt in RRG II, 1928, Sp. 517 eine ausführlich Biographie über Farel, die 1930 erscheinen soll.

[2]) Sein Großvater war bischöflicher Notar, sein Vater Kanzlist am Hofe des Bischofs, außerdem Kapitelsekretär (vergl. de la Tour a. a. O.)

[3]) G. Farel, A tous seigneurs . . . (s. Anm. 14 S.133) S. 536 . . . je fus difficile à recevoir la pure invocation de Dieu, pour tant que j' avoye tant confiance en la vierge Marie, et es Saincts et Sainctes desquelles je ne faisoye que barbonner heures, prières et suffrages jour et nuict fort après leurs légendes . . .

[4]) Nach Doumergue, Jean Calvin I S. 547 wäre die Bekehrung Farels vor 1519, nach Herminjard II S. 43 f. erst 1521 anzusetzen.

er eine Professur am Kollegium des Kardinals le Moine und tritt dann 1521, von Briçonnet berufen, in den unter Fabers beherrschenden Einfluß stehenden Kreis von Meaux ein. Wie weit sein persönlicher Anteil an der Reformarbeit reicht, ist ungewiß. Er trennt sich jedenfalls noch vor dem Zusammenbruch der Bewegung von ihr. Seine bereits zu radikaler Ablehnung des Papsttums und der Priesterkirche gereifte Stellungnahme vertrug sich nicht mehr mit der eine friedliche Lösung des Konfliktes suchenden Bewegung Fabers und seiner Anhänger; er wich 1523, als der Bischof Briçonnet ihm das Predigen untersagte, da er zu freimütig aufgetreten war. Ueber seinen Heimatsort Gap, wo er seine Brüder für den neuen Glauben gewinnt, kommt er als Flüchtling nach Basel. In einer öffentlichen Disputation besteht er siegreich, hat aber einen schweren Zusammenstoß mit Erasmus, den er einen Bileam schalt. Von Oekolampad empfohlen, kommt er nach Straßburg und schließt alsbald mit Butzer und Kapito Freundschaft. Hier trifft er wieder (Winter 1525/26) mit Faber und Roussel zusammen, die als Flüchtlinge Gäste von Kapito und Butzer waren. Und nun beginnt seine Tätigkeit als Reformator, vor allem der französischen Schweiz, in Mömpelgard und den Waldensertälern (er nimmt auch an dem Waldenserkonzil von Chanforans teil). In diesen ganzen Jahren ist er einem außerordentlich wechselnden Geschick ausgesetzt. Erfolg, Mißerfolg, Verfolgung wechseln dauernd. Von jenem Waldenserkonzil zurückgekehrt, ist er Anfang Oktober 1532 zum erstenmal in Genf. Muß aber bald wieder weichen. Mehrfach wiederholt er seinen Besuch. 1534 hält er, den man die „Geißel der Priester" nannte, seine erste öffentliche Predigt in Genf. Nach langen Kämpfen hin und her erreicht er, daß am 27. August 1535 in Genf die Reformation eingeführt wird. Es ist bekannt, daß damit erst recht Verwickelungen und Kämpfe entstanden, bis es ihm dann gelang, Kalvin für Genf zu gewinnen und so dem Gang der Ereignisse die entscheidende Wendung zu geben.

In jenem oben erwähnten Bericht spricht Farel von seinem

Lehrer und Freund Faber [1]); er bekundet, daß Faber ein überzeugter Verehrer der Heiligen und der Jungfrau Maria gewesen. Deshalb kommt Faber in seinem Urteil nicht sonderlich gut weg, für den radikalen Farel des Jahres 1530 — aus dieser Zeit stammt der Bericht ‚A tous Seigneurs‘ — erscheint daher auch Faber noch in der alten ‚idolatrie‘ verstrickt. Doch ist es wie eine Verbesserung dieser einseitig von späterem Standpunkt aus gefällten Beurteilung, daß er doch von Faber berichtet, er habe zu ihm die prophetischen Worte gesagt: „Gott wird die Welt erneuern, und Du wirst es erleben". Obwohl Faber „in der papistischen alten Anschauung" verharrte, hat er, der ‚pauvre idolatre‘, der aber doch „mehr wußte als alle Doktoren von Paris", Farel doch als erster die Augen geöffnet „über die Niederträchtigkeit der Theologen", hat ihn von der falschen Meinung über das Verdienst des Menschen zurückgehalten und ihn unterwiesen, daß wir kein Verdienst haben, sondern alles aus Gnade, allein durch Gottes Erbarmen empfangen. Der Bericht läßt ferner deutlich erkennen, daß der Biblizismus Fabers stark auf ihn eingewirkt hat. Unter diesem Einfluß kam es bei ihm zu dem Durchbruch der Erkenntnis, daß man Gott allein anzubeten habe [2]). So verdient, von hier aus gesehen, eine Bemerkung Florimond de Raimond's außerordentliche Be-

[1]) G. Farel, A tous seigneurs . . . (s. Anm. 14 S. 133) S. 535/36

[2]) Ebenda S. 536: . . il (sc. Faber) laissa tout et se mit du tout après la saincte Escripture, d' autant que j' avoye tant d' estime des sainctes et de Faber que je n' eu pouvoie sortir: mais a la fin apres toute resistance qui m' estoit amère, ny en reietant l' escriture, ny en mepris d' iceluy qui me parloit, mais en crainte de faillir, Dieu me donne à cognoistre qu' il le faut seul invoquer. Erwähnt wird noch ein ungenannter pius frater (Kirchhofer, a. a. O. S. 7), der ihn darauf hingewiesen habe, wie der Christ Gott allein anbeten und verehren müsse. Auch in dem zitierten Selbstzeugnis S. 536 findet sich darauf ein Hinweis: Après ce (nachdem Faber ihn auf die Unzulänglichkeit unseres Verdienstes hingewiesen) par un à qui Dieu fasse grace, me fut proposée la pure invocation de Dieu . . . Wir konnten nicht ausfindig machen, wen Faber damit meint. Vermutlich einen der Freunde des Faberschen Kreises. Das angegebene Bekenntnis genügt zum Beweise, daß die evangelischen Anschauungen Farels unter unmittelbarer Einwirkung Fabers sich gebildet haben.

achtung. Er beschuldigt Farel in seinem 1610 erschienenen Werke, daß er und seine Freunde die kirchliche Lehre vom Fegfeuer, von der Anrufung der Heiligen usw. abgelehnt hätten unter dem Vorwand, Gott allein gebühre die Ehre[1]).

2. Seine religiöse Gedankenwelt.

Angesichts der engen persönlichen Beziehungen Farels zu Faber und der entscheidenden Einwirkung Fabers auf die Entwicklung des jungen Farel erhebt sich natürlich sofort die Frage nach der Einwirkung der von uns festgestellten Gottesanschauung auf die religiöse Eigenart Farels. Ist doch Farel derjenige, dem nach Douen die französische Reformation ihren spezifischen Charakter verdankt[2]). Das mag im Hinblick auf das Wirken Kalvins zu kraß gesagt sein. Richtig daran ist jedenfalls der Hinweis auf die Tatsache, daß die religiöse Art Farels bereits ganz „kalvinische" Züge trägt, bevor Kalvin aufgetreten war. Und diese seine Art weist eine ganz enge Beziehung zu Fabers Gottesbild auf. Es ist nicht der ganze Faber, der hier wiederkehrt. Das kommt allein schon durch die große Verschiedenheit der beiden Persönlichkeiten; Farel ist nicht quietistischer Mystiker, sondern ein Mann von unerhörter Aktivität und Energie; er ist nicht ein Mann spekulativer Theologie, sondern ein Praktiker. Wir finden daher auch keine systematisch ausgeführten theologischen Gedankengänge, sondern die Gemeinden erweckende und erbauende Worte. Er ist nicht wie Faber eine zu ständigen Kompromissen neigende milde Natur, sondern ein Mann radikalsten, mit prophetischer Wucht hervorbrechenden Ernstes. Aber diese beiden Menschen, so verschieden ihre Eigenart, sie treffen sich in einem Punkt: in dem, was wir oben bei Faber über den Gott der souveränen Allmacht und Majestät gefunden haben. Die gloria Dei steht auch bei ihm im Vordergrund.

[1]) Florimond de Rémond, Histoire de la naissance de l' Heresie L. 7, c. 3 § 1; vergl. Kirchhofer a. a. O. S. 13/14.

[2]) O. Douen, la Reforme française, est — elle la fille de la Reforme allemande? im Bulletin de la soc. de l' hist. du prot. franc. 1892, S. 130.

a. Diese religiöse Eigenart Farels haben wir im folgenden kurz zu skizzieren[1]). Diese zeigt sich ganz primär in einer ganz

[1]) Als Quellen kommen Farels Gelegenheitsschriften in Frage. Der folgenden Darstellung liegt an alten, nicht wiedergedruckten Drucken zu grunde:

1. Letteres certains d' aulcuns grands troubles et tumultes advenues a Genève, avec la disputation de l' an 1534. Gedruckt in Genf 1534. In Genf vorhanden.
2. La raison, pour quoy ceste oeuvre (sc. le Sommaire, s. u.) a esté faite et tant differée d' estre reveué et pour quoy a esté augmentée par Guilleaume Farel. Dieser Anhang an die Ausgabe des Sommaire, gedruckt 1552, befindet sich in der Vadiana zu St. Gallen. Es ist das erweiterte Sommaire von 1537. Ferner an Neudrucken:
3. Préface du Traité sur l oraison Dominicale, 1524; in G. Farel, Ausgew. Schriften, Neudruck in Genf 1865 bei J. G. Fick.
4. A tous seigneurs et peuples et pasteurs à qui le Seigneur m' a donné accez, qui m' ont aidé et assisté en l' oeuvre de notre Seigneur Jésus et envers les quels Dieu s' est servy de moy en la predication de son Sainct Evangile, grace, paix et salut vous soit donnés, 1530; abgedruckt in Abraham Ruchat, Historie de la Reformation de la Suisse. Nouvelle edition avec appendices par L. Vulliemin, 1835 Bd. 2 S. 528 ff.
5. A mes très chers frères en notre Seigneur tous les amateures de la sainte parole. 1532. Abgedruckt ebenda Bd. 3 S. 544 ff.
6. Briefe aus den Jahren 1525, 1526, 1529, 1531, 1536, zitiert bei Kirchhofer und Ch. Schmidt u. Ruchat 1727.
7. Le sommaire c' est brieve declaration d' aulcuns lieux fort necessaires à un chacun chrestien pour mettre sa confiance en Dieu et à ayder son prochain. Herausgegeben von J. W. Baum 1867. Diese Schrift ist wahrscheinlich 1525 zum erstenmal erschienen, dann mehrmals unverändert nachgedruckt, 1537 zum erstenmal verändert, mit dem unter Nr. 2 erwähnten Anhang. Baum hat die Ausgabe von 1534 herausgegeben. Da aus den Quellen 1—7 die Eigenart Farels derart deutlich wurde, daß die Annahme ausgeschlossen ist, als sei seine Eigenart erst durch Kalvins Institutio beeinflußt, haben wir noch einige Schriften herangezogen, deren Erscheinen nach der Institutio (März 1536) fällt.
8. Die Disputation von Lausanne, die am 1. X. 1536 begann, auf Veranlassung Berns. A. Ruchat, Hist. de la Reformationen

gewaltigen **Konzentration auf Gott**. Wie bei Faber ist es die Alleinigkeit Gottes, auf die man immer wieder stößt: le seul Dieu, das ist der Grundzug dieser Frömmigkeit. „Les idoles et idolatres seront confondus et Dieu seul serat exalte“ [1]); man kann diesen kurzen Satz einen typischen Ausdruck von Farels Glauben nennen, charakteristisch in seiner einfachen, problemlosen Wut wie in seiner schlechthinnigen Bezogenheit auf den einzigen Gott. Diesem einzigen, souveränen Herrscher muß man das Herz ganz zuwenden. Und Glaube ist das Wort, in dem diese durch nichts aufzuhebende Gottgebundenheit des Menschen umschrieben wird. „An gar nichts anderes mögt ihr denken als an Gott“, ruft er den Unentschlossenen, die Ver-

---

Suisse 1727, bringt eine auf Grund des Protokolls gearbeitete Darstellung in Bd. VI. S. 18—313 (siehe V. S. 704). Diese Darstellung enthält einige charakteristische Reden Farels.

9. La maniere et fasson quon tient es lieux que Dieu de sa grace a visites 1533, hg. v. J. W. Baum 1859. Das Original in Zürich, von Baum wieder entdeckt, reicht bis in die Geburtsstunde der Reformation in Frankreich hinauf; es ist das erste, uns erhaltene theologische und kirchliche Werk protestantischer Art in französische Sprache. Der Verfasser ist nicht bekannt, aber nach Baum (S. XIII) sehr wahrscheinlich Farel, dessen Eigenart es trägt. Nach C. R. 50, S. 15 ist dies ziemlich allgemein anerkannt worden.
10. Forme d' oraison pour demander a Dieu sainte prédication de l' Evangile, Genf 1545. Dies Werk, bisher nicht wiedergedruckt, befindet sich in der Bibliotheque des pasteurs zu Neuenburg (Schweiz).
11. Confession de la Foy 1536. Sie ist nur unter Vorbehalt zu benutzen. Man schrieb sie früher Farel zu, der sie November 1536 dem Rat von Genf vorgelegt hat. Vergl. Ruchat, ed. 1727 a. a. O. S. 590 ff. Ch. Schmidt a. a. O. S. 23 bestreitet ebenfalls den Einfluß Kalvins auf diese Schrift. Dagegen wird sie Corp. Ref. 50, S. 10 ff. als zwar von Kalvin verfaßt, aber von Farel redigiert angesehen, ohne daß die Herausgeber endgültig dazu Stellung nehmen. Auch P. Barth op. Calv. I S. 368 schließt sich dieser Ansicht an. Jedenfalls kommt also die Confession als eindeutige Quelle für Farel nicht in Frage.

[1]) Le sommaire ed. Baum, S. 38.

folgung fürchtenden Theologen zu. Zuerst, heißt es ein andermal, gilt es zu bitten, daß Gottes Reich herrsche, dann wird sich alles andere von selbst regeln [1]). So ist bei Farel wie bei seinem Lehrer Faber le seul dieu der alles beherrschende Mittelpunkt. Nur daß es hier bei Faber schärfer, entschlossener, untheologischer hervortritt, daß es „reformatorischer" ist. Denn es fehlt all das bei ihm, was in Fabers Theologie einer reinen, auch systematisch eindeutigen Darstellung der schlechthinnigen Konzentration auf Gott hinderlich war: Das Haften an dem mystischen Heilsweg der zur unio emporsteigenden Seele, der Synergismus und die spekulative Tendenz, die Unbegreiflichkeit Gottes zum Ausdruck zu bringen. All das fehlt bei Farel. Wuchtig und grobkörnig, dafür von machtvoller Eindringlichkeit steht im Mittelpunkt eindeutig der einzigartige Gott. Aeußerst häufig, immer wieder stößt man auf das Wörtchen „Seul", in dem diese Konzentration zum Ausdruck kommt.

Wieder finden wir die Eigenart, daß an diesem Gott vor allem seine souveräne Macht gepriesen wird. Glauben und Vertrauen heißt sich beugen vor seiner hohen Majestät; sein Urteil ganz unter Gott zu beugen, ist die Aufgabe des Glaubenden. Die Würde dessen, mit dem er spricht, muß ihm vor Augen sein, auch im Gebet. Gott ist der große König, nicht nur der gute Vater. Seine puissance, seine Unendlichkeit und Größe wird immer wieder angeführt [2]). Wieder be-

[1]) Ebenda, S. 23: la foy ne peult tirer a autre que a Dieu, ne se peult tenir quen Dieu, ne peult recevoir que ce qui est de Dieu. S. 56: wahre Anbetung est luy donner entierement le coeur, en le recongnoissant comme seul souverain Seigneur et maistre, vray Dieu et vray pere sans nul autre Es ist sehr bezeichnend, daß die Herzenshingabe in der Anerkennung Gottes als des souveränen Herrn sich äußert. Disputation v. Lausanne, ed Ruchat 1737, VI S. 313: qu'ils ne pensent (die unentschlossenen Theologen) a rien que Dieu. Vergl. noch Kirchhofer, S. 152. La maniere et fasson . . ., S. 235: . . . cherchant autre que Dieu et aymant autre que Dieu et en Dieu ne convertions et tournions le bien en nostre mal ou d'autruy.

[2]) La maniere et fasson . . . S. 58: congnoissans noz faultes, nous presenterons et nous jecterons devant la haulte majeste

gegnen wir hier dem Gedanken, der uns schon bei Faber aufgefallen ist, daß auch das Heil, die Erlösung vom Allmachtsgedanken und nicht primär von der Liebe aus begründet wird. Durch Gottes Macht werden die Menschen von Sünden gerettet und erhalten. Es entspricht diesem souverän-allmächtigen Gott, wenn am Evangelium gerade die wahre Kraft Gottes, seine puissance hervorgehoben wird [1]).

Wieder finden wir bei Faber im Zusammenhang mit der Macht den Gedanken der Ehre Gottes betont. Nur noch viel häufiger, noch markanter wird alles auf diesen Gesichtspunkt bezogen. Man stolpert förmlich über die Wendung „donnez honneur et gloire a Dieu". Durch all die einzelnen Gedanken zieht sich dies eine Motiv hindurch: Die Ehre Gottes [2]). Und zwar wieder in dem oben festgestellten, von Luthers Auffassung sich unterscheidenden Sinn: Gott will verherrlicht sein. Eifersüchtig wacht er über seine Ehre. Ganz klar und scharf drückt Farel das aus: Es ist Gottes Eigenliebe, die amour de soy meme, die ihn über seine Ehre wachen läßt. Alles was Gott tut, geschieht rein um seiner selbst willen, selbst die Erwählung und Errettung des Menschen läßt Farel, so sehr er auch von Gott als dem très bon père und von seiner Barmherzigkeit reden kann, in dieser Selbstliebe Gottes motiviert sein. In diesen harten Gedanken drückt sich sein Bestreben einer

de nostre Dieu en pleine confiance et vraye foy; A tous seigneurs ... S. 538: . . avec choses qui surmontent tant l'entendement, que nous nous abaissions et soubmettions notre jugement à la pure verite de Dieu; le sommaire ed. Baum, S. 51: . . . il fault regarder la dignité de celuy a qui on parle; auch S. 43, 118; ferner Ch. Schmidt, S. 6; Ruchat, 1727. Bd. V, Disputation S. 540 ff. Art. 3: . . il est le seul Seigneur et Maistre qui a la domination sur nos consciences. Ferner Bd. VI, S. 52.

[1]) Das Exemplar der Sommaire der Vadiana — St. Gallen bringt S. 17 den wichtigsten Satz: par ceste grande puissance nous sommes reparez. Dazu Le sommaire ed. Baum, S. 14: Levangile est la vraye puissance de Dieu en salut a tous croyant.

[2]) Jedes Zitieren erübrigt sich hier. Man nehme ein beliebiges Stück seiner Schriften zur Hand, um alsbald auf die Ehre Gottes verwiesen zu werden.

schlechthinnigen Konzentration auf den Dieu seul am markantesten aus [1]).

Wie bei Faber können wir auch hier wieder bestimmte Folgeerscheinungen dieses von der Souveränität Gottes her wesentlich charakterisierten Gottesbildes feststellen. Sehr häufig werden wir hingewiesen auf die Befehle des allmächtigen Gottes. Auf das, was von Gott bezw. Jesus befohlen wurde, konzentrieren sich die Gedanken. Denn auf dies allein kommt es an. Diese „heiligen" Gesetze und Befehle bilden die „Regel" des Christenlebens und es gilt sich mit aller Macht dem zu widersetzen, was diesen göttlichen Befehlen widersprechen will [2]). Eng zusammen gehört mit dieser auf Gottes Befehle eingestellten Frömmigkeit die starke Betonung der Sünde als Verachtung der göttlichen Majestät und ihre Befehle. Die Sünder sind die méchans, die garstigen, nichtsnutzigen Leute, ja es sind die „Rebellen" gegen Gott [3]). Von dieser scharfen Betonung der Ehre des souveränen Gottes aus erklärt sich die scharfe Form der Absage an die bisherige katholische Frömmigkeit. Es gibt keine Heiligenverehrung, denn Gott läßt es nicht zu, daß seine Ehre einer Kreatur übertragen wird. Für alle Versuche, den Menschen an Gottes Stelle zu setzen, kennt Farel nur die scharfen Ausdrücke: Götzendienst, Blasphemie [4]).

---

[1]) Le sommaire ed. Baum, S. 11: le pere pour l'amour de soy meme et non pas pour lamour de nous ne de noz oeuvres, merites et iustices (qui ne sont que abominations) il nous sauve; S. 22: . . . pour l'amour de soy-mesme il nous a esleu pour ses filz; S. 51; 74; 116; Ruchat 1727, VI, S. 83.

[2]) Le sommaire ed. Baum S. 20; 37: Bilder u. Altäre sind contre le commandement de Dieu; 46: tout le monde magnifie nostre Seigneur, il tache daccomplir ses saints commendementz; 46; Disputation v. Lausanne, Art. 3; Brief Farels an Nägeli (Ruchat VI 339): über die Priester devenans plus méchans et rebelles contre Dieu. . . .

[3]) Disputation von Lausanne, Art. 19: (Die Bösen), contempteurs de Dieu . . . affin que les meschants . . . ne deshonorent Nostre Seigneur; La maniere . . . S. 58: . . . confessant devant luy, que tres griefvement et grandement lavons offense, contrevenant a sa saincte loy.

[4]) Le sommaire, ed. Baum, S. 57: (Die Heiligenverehrung) En quoy

b. Wir sahen bei Faber den im Gottesbegriff vertretenen Allmachtsgedanken sich wiederspiegeln in seinen Vorstellungen über Christus, über das Verhältnis von Gott und Kreatur, in seiner auf das Jenseits gerichteten Frömmigkeit. Bei Farel finden wir diese Erscheinung wieder vor. Das Christusbild ist stark in der Richtung des hohen, erhabenen Königs gesehen. Diesem König, der die unbedingte Herrschaftt hat über Himmel und Erde, der von dem Thron seiner „hohen" Majestät eifrig über seine Ehre und der Befolgung seiner Ehre wacht, ihm beugt sich der Mensch und gibt ihm die schuldige Ehre. Das Werk Christi stellt sich in diesem Rahmen natürlich dar als ein Triumpf über seine Feinde in Kraft und Herrlichkeit, als der eigentliche Machterweis des souveränen Gottes bezw. Christi selbst[1]).

Der eigenartigen Betonung der Allmacht Gottes entspricht bei Farel wieder wie bei Faber die scharfe Abgrenzung alles Kreaturenhaften gegenüber diesem Gott. Gott allein die Ehre — dem folgt gar oft der Nachsatz: Und nicht der Kreatur. Diese Dinge der kreatürlichen Welt sind leer, eitel, unbedeutend, „gegenwärtig," es lohnt sich für den Gottgläubigen nicht, sich bei ihnen „aufzuhalten". Ja dieses Haften an der Kreatur ist

Dieu est deshonnore, en tant que son honneur est donne a la creature. Auch S. 38 (s. o. Anm. 1, S. 134). A mes très chères frères, S. 547: Pesez les horribiles blasphèmes qui ont été faits et dites au lieu de louange de Dieu, où les hommes se sont levés sur Dieu en soi attribuant l' honneur de Dieu.

[1]) Le sommaire, ed. Baum, S. 14: Jesus qui a puissament triomphe de noz ennemies . . . S. 91: Levez vous Seigneur, monstrez que cest vostre plaisir que vostre filz soit honnorez que les ordonnances de son royaume soyent publiees, congneues et gardees de tous; A mes très chers frères S 546: Helas! que sera ce? si le tres puissant Roi et Prince du ciel et de la terre ne nous veut ouir ni voir. Forme d'oraison, S. 90 ist die Rede von der „dignité, vertu, puissance et authorité de nostre souverain Sacrificateur; S. 104: O que de feux! que de tormens! que de sang! Ha sauveur, tant bening, tant pitoyable, tant misericordieux, ne regarderas-tu point de ton haute Throne, de ta haute maiesté, en la quelle tu regnes, en la vertu et puissance du Pere, ou tu as tante puissance au ciel et en la terre. Ferner Ch. Schmidt S. 6; Kirchhofer S. 70; A mes très chers frères S. 544, 545; La raison S. 230; Form d'oraison S. 90.

Verstoß gegen die Ehre des einzigen Gottes[1]). Von dem Bewußtsein dieser Unvereinbarkeit von majestätischem Gott und hinfälliger Kreatur aus führt Farel seine scharfe Fehde gegen die traditionsgläubige katholische Auffassung. Denn hier zeigt sich, was unter keinen Umständen sein darf: Man haftet am Menschen und menschlichen Satzungen und enthält dem Einen Gott seine Ehre vor; es ist bezeichnenderweise Röm. 1, dessen Farel sich hier bei bedient[2]). So hat die Kreatur gar keinen Wert. Nur eines bezweckt sie: Gott, von dessen Eigenliebe Farel sprach, will sich ihrer zu seinen Zwecken bedienen. Wieder zeigt sich hier die Tendenz, alles auf diesen einen Gott zu beziehen[3]). Mit dieser Wegwendung von allem Kreatürlichen eng verbunden findet sich die schärfste Verurteilung des Menschen überhaupt. Nicht auf ihn kommt es an, sondern auf Gott allein. Daher: mortificatio carnis, auf die wir immer wieder stoßen. Es gilt auf das Eigene zu verzichten, um Gott die Ehre zu geben; die „Affekte des Fleisches" zu töten, den eignen Willen zu vernichten, um den Willen Gottes tun zu können, vor ihm sich zu demütigen. Er spricht von der perversen Klugheit und der tollen Vernunft des Menschen. All diese scharfen Ausdrücke, basierend auf dem scharfen Dualismus von Gott und Kreatur, sind nur die Kehrseite jener Gedankenkonzentration auf den einen souveränen Gott[4]). Endlich finden wir auch hier wieder jenes aus dem Dualismus erwachsende „Jenseitschristentum," jenes Ausschauen nach der versprochenen himmlischen Herrlichkeit, an der gemessen alle gegenwärtigen

[1]) Le sommaire ed. Baum S. 5:. . honneur et gloire au seul Dieu, sans se arretter a aucune creature ne mettre le salut en autre que en Dieu sans estimer autre chose que luy; S. 11: ne plus se arreste aux creatures ne aux choses vaines; S. 118: ne vous arrestez point aux choses visibles et presentes . . . ., S. 112.

[2]) Ebenda S. 26 wird Röm. 1 (servans a la creature et non pas au createur) gegen die menschlichen Traditionen angeführt.

[3]) Disputation von Lausanne, Ruchat 1727, VI 311.

[4]) Le sommaire ed. Baum S. 15: (iustice) par la quelle lhomme mort a soy-mesme, renonceant soy; Erkenntnis Gottes durch den Geist: quilz tuent et destruisent toutes les affections de la chair; S. 42; A mes très chers frères S. 546; La raison S. 238.

Wirkungen des Geistes nur Unterpfand künftiger Vollendung sind; jenes Warten auf die Befreiung vom sterblichen Leibe; die Auffassung des Lebens als einer Wanderung durch das Jammertal (ceste vallee de misere). Ja, die Vorbereitung auf den Tod, sie ist das wahre Leben, der vollkommene Glaube [1]).

Diese kurze Ausführung der Eigentümlichkeiten Farels wird genügen, um in ihm den Schüler Fabers wieder zu erkennen: Allmachtsgedanke, Dualismus von Gott und Kreatur, Jenseitschristentum, und das alles zusammengeschlossen unter dem Gesichtspunkt der Ehre Gottes, das alles konzentriert auf das Eine, den einzigen Gott, es zeigt uns in der „honneur du seul Dieu“ den Geist des französischen Humanisten und der von ihm hervorgerufenen religiösen Bewegung [2]).

B. Gerard Roussel.

Auch dieser, von Farel wieder so grundverschiedene Schüler Fabers muß hier erwähnt werden. In ihm wirkt sich die Fabersche Eigenart in ganz anderer Weise als bei Farel aus. Hier kommt es zu keinem Bruch mit der Tradition vom Gedanken des unus solus deus aus. Aber als der zwar reformerisch ge-

---

[1]) Le sommaire ed. Baum S. 112: (praeparation a la mort) est la vie en vraye, entiere et parfaicte foy; S. 114 . . . son esprit, lequel il recoive apres le pelerinage de ceste vie, de ceste vallee de misere; Bull. de la soc. de l'hist. du prot. franc. 1876, S. 461: Farel an Nik. v. Esch. 16. X. 1526: . . . . le sainct esprit duquel il est signé et marqué en son coeur comme de l'a r r e de la vie eternelle. Ebenda 1876, S. 458: an N. v. Esch, 31 VII. 1525 . . . a garder son (sc. Gottes) honneur, affin que, apres ceste mortelle vie, viegnés a l' heritage celeste qui est promis à tous esleux qui ycy sont pellerins.

[2]) Auch darin gleicht Farel Faber, daß er Biblizist ist. Wiederum prägt sich seine Eigenart in besonders schroffer Betonung des biblizistischen Momentes in seiner Anschauung aus. Auch die Schrift, in die nichts Menschliches eingetragen werden darf, soll zur Verherrlichung der Ehre Gottes dienen. Vergl. le sommaire ed. Baum S. 5; 6; 20; 28; 109; La maniere S. 71; A tous seigneurs S. 538; 539. Die Schrift enthält alles, was man wissen und tun muß. Sie ist vollendete Richtschnur. Alles, was darüber ist, ist Sünde, Lüge oder nichtssagend.

sinnte, aber ganz auf das Innerliche, Mystische eingestellte Spiritualist, ist er ein getreuer Schüler des spekulativen und quietistischen Elementes der Faber'schen Theologie. In zwei Ströme spaltet sich die französische Reformbewegung, die von Faber herkommt; Farel und Roussel sind ihre Repräsentanten. Die eine Bewegung, von Farel verkörpert, führt in den Kalvinismus hinüber, bildet, wie wir sahen, seine Eigenart schon vor Kalvins Auftreten vor. In diesen Kreisen zünden die Schriften Luthers, diese lutheriens stellen die ersten Märtyrer, da sie kompromißlos gegen die alte Kirche auftreten und so den Haß und die Verfolgung der Sorbonne auf sich laden. Die andere Bewegung ist wohl „evangelisch" gesonnen, aber sie macht die äußeren Formen der alten Kirche mit, da es sich, von ihrem mystischen Spiritualismus und Quietismus aus gesehen, nur um „Aeußerlichkeiten" handelte. Es ist der Kreis edeler Humanisten, der sich um die Königin Margarethe von Navarra schart. Es kommt hier in der Stille zu der Pflege eines milden, platonisierenden, mystischen Christentums, das religiöse Schlichtheit und Innigkeit mit humanistischen Weite verband. Roussel, nach seiner Rückkehr von Straßburg 1526 zum Hofprediger Margarethes ernannt, wird ein bezeichnender Repräsentant dieses Kreises, in dem auch Faber seine letzten Lebensjahre verbrachte. Diese Menschen wollen das Beste für die Sache des Evangeliums, aber es fehlt ihnen die Kraft, dafür einzutreten[1]). So ist die weitere Entwicklung der Dinge, die durch Kalvins Auftreten ihre entscheidende Wendung bekam, über diesen Kreis hinweg zur Tagesordnung übergegangen.

---

[1]) Diese Kraftlosigkeit und Unentschlossenheit Roussels hemmt seine besten Entschlüsse. Von Straßburg hatte er die stärksten Eindrücke von dem dortigen Gemeindeleben mit nach Frankreich gebracht, er wollte sich nun in den Dienst der evangelischen Sache stellen. (Ch. Schmidt, Gérard Roussel, S. 65). Ja er ist ‚zelo gloriae Dei vehementer praeditus', rühmt Kapito von ihm (Ebenda S. 75). Und doch kommt er, abgesehen vielleicht von seiner Pariser Wirksamkeit, 1533, aus der schwankenden Haltung nicht heraus. Diese zeigt sich besonders in einem Brief an Oekolampad von 24. VIII. 1524 (Ebenda S. 180 ff.). Das Warten auf den Geist, der allein das schwierige Werk vollenden kann, führt hier zur Passivität.

Nun stehen uns leider für diesen trotz aller Kompromisse doch bedeutenden Mann nur sehr dürftige Quellen zur Verfügung. Einzig was Charles Schmidt über ihn berichtet [1]), kann hier herangezogen werden. Roussel steht in dem Jahr 1533 im Mittelpunkt der evangelischen Bewegung. Damals, als ein Beda weichen mußte und ganze Scharen sich begeistert um den in Paris predigenden Roussel scharten, schien es in der Tat, als ob ganz Frankreich für die Reformation gewonnen würde. In diese Zeit der höchsten Wirksamkeit Roussels fällt wahrscheinlich auch die „Bekehrung" Kalvins (s. u.), dem Roussel damals sehr nahe stand. Aber Roussel blieb Katholik, ja er wurde Bischof von Oleron, wahrscheinlich 1540, und gehört doch ganz hinein in den Kreis Faber'scher Frömmigkeit. Er war einerseits derjenige Schüler Fabers, der ihm geistig am „konformsten" war [2]), daher ihm Faber auch seine Bibliothek vermachte. Er war andererseits mit Kalvin befreundet [3]). So verdient er in hohem Maße unsere Beachtung. Schmidt hat uns die Eigenart seiner Religiosität geschildert. Sie zeigt sich in einer seltsamen Verbindung einer evangelischen Grundüberzeugung mit mystisch-quietistischem Spiritualismus, der es ihm ermög-

[1]) Charles Schmidt, Gérard Roussel, predicateur de la reine Marguerite de Navarre, 1845. Das Buch gibt einen guten Einblick in jene Uebergangsbewegung des Kreises um Margarethe. Es existiert von Roussel ein Ms. in Paris: Familiere exposition du symbole de la loi et de l'oraison dominicale. 1550 fertigte Roussel einen Auszug dieser Schrift an: Forme de visite de diocèse. Aus diesen Mss. sowie aus einigen Briefen zitiert Schmidt, und diese Zitate kommen für uns als Quellen in Frage. Freilich nicht in dem strengen Sinn wie bei Farel ist es hier möglich, Roussels Anschauungen vor Kalvins Auftreten zu fixieren, da Einflüsse Kalvins nicht ausgeschlossen sind (Schmidt S. 160). Aber wir können hier Roussel nicht übergehen. Denn er gehört zum engeren Freudenkreis Fabers und wir erkennen hier den „Geist, der am Hofe Margarethes herrschte" (Schmidt S. 129).

[2]) Schmidt a. a. O. S. 112.

[3]) Ebenda S. 94. Freilich hat später Kalvin die schwankende Haltung Roussels mißbilligt. Wahrscheinlich ist dieser und seine Gesinnungsgenossen gemeint in dem Schreiben Kalvins: de christiani hominis officio in sacerdotiis papalis ecclesiae vel administrandis vel abiiciendis. Op. V, 279 ff. Nach Beza ist dieser Brief an Roussel gerichtet, Op. XXI, S. 127.

lichte, in der alten Kirche zu bleiben. Es bleibt uns die Frage übrig, ob wir an Hand des dürftigen Quellenmaterials auch diejenigen Punkte wiederfinden, die für Fabers Gottesbegriff und für Fabers Eigenart im Hinblick auf die Vorbereitung des Kalvinismus uns in der bisherigen Untersuchung als wesentlich erschienen sind.

Es fällt wieder die Konzentration auf den einen, einzigen Gott in Roussels Aeußerung auf: le seul Dieu, er begegnet uns auch hier öfters. Einmal sagt er ausdrücklich, an diesen Einzigen muß man sich halten, in dem Einen hat man alles und braucht nicht sich anderswohin ablenken zu lassen[1]). Ganz deutlich zeigt sich die nur auf Gott und erst in zweiter Linie auf das Heil des Menschen gehende Richtung der Gedanken in seiner Interpretation der Bitte „Geheiligt werde Dein Name". Roussels Auslegung verläuft hier ganz in den für Kalvins Vorgänger und Kalvin selbst charakteristischen Bahnen des Absehens vom Menschen, damit Gott angebetet und verherrlicht werde. So, wenn er sagt, daß wir Gott bitten, er möge uns heiligen, und dann der entscheidende Gesichtspunkt dabei nicht darin liegt, daß Gottes Name „auch bei uns heilig werde" (Luther), sondern daß sein Name geheiligt und nicht profaniert wird. Und dann bricht das alles Durchdringende des Gottesgedankens durch: Gottes Name ist erst dann wirklich geheiligt, wenn alle Gewalten „aufgehoben" sind und Gott alles in allem ist[2]). Es ist wieder das bezeichnende Bewußtsein, Gottes Allmacht nur da vollkommen beschrieben zu

[1]) Ebenda S. 133: Ambrassons doncques d' un vive et ardente foy ung-seul pour tout, sans nous divertir ailleurs, nostre indubitable seigneur Jesuchrist: S. 145: ce dire du psalmiste: n'y a Dieu comme toy faisant les merveilles, tu es le Dieu seul, selon ton nom, ainsi ta louenge en tous les fins de la terre; ferner S. 145 oben; S. 146: car tu es le seul Dieu.

[2]) Ebenda S. 146: Brief nous le supplions qu'il nous sanctifie, affin qu'en nous et par nous soit sanctifié, qu'il nous impartisse son saint esprit, affin qu en toute conversation soyons sainctz, car il est sainct, et que son nom de pere ne soit par nous profané . . . ; S. 147; vrai est que ne sera plainement sanctifie que toutes principaultez et puissances evacuees et tollues, Dieu ne soit tout et partout.

haben, wo vom Menschen abgesehen wird: Finitum non capax infiniti. Dieser eine einzige Gott duldet nichts neben sich [1]). Nicht wir, sondern Er allein! Weg mit menschlicher Anmaßung und verwegener Zutraulichkeit! [2]). So stoßen wir auch hier wieder auf die Wendung: Nur Gott die Ehre! Und zwar wiederum derart, daß von der Ehre Gottes nicht etwa nur gelegentlich die Rede ist, sondern daß alles unter diesem Gesichtswinkel gesehen ist: Alles hat der Ehre Gottes zu dienen, und es erscheint der charakteristische „kalvinische" Dreiklang: Gott erkennen, ihm gehorchen, ihn verherrlichen [3]). Wiederum dann der scharfe Gegensatz von Gott und Kreatur, derart, daß man der Ehre Gottes „schadet", wenn man sich von ihm der Kreatur zuwendet, und wiederum von hier aus eine Polemik gegen die traditionelle Heiligenverehrung [4]).

---

[1]) Ebenda S. 138: Quant on vient a attribuer a aultre ce quest propre a Dieu ou bien qu'on croit, qu'on se confie qu'on adore aultre que luy, . . qu'on prefere aultre amour, cela s'appelle faire aultre Dieu.

[2]) Ebenda S. 142: ce qui (das Gesetz) ne se doibt prendre pour occasion ny desespoir ny mepris, mais pour oster de soy toute presumption et temeraire fiance pour cognoistre Jesuchrist le tres necessaire.

[3]) Ebenda S. 146: que de la soyons tellement instituez et formez cueur, bouche, langue, mains, piedz, que nostre vie, conversation et meurs soient tellement composez, que n' y ait rien a nous ny de nous, qui ne soit a sa gloire, soit que beuvons, mangeons ou faisons aultre chose; S. 147: Pour bien dire et prier au pere, que son nom soit sanctifie, le demander en esprit et verité, est requis le cueur estre embrassé du zele de la gloire de Dieu, lequel desire sur tout que nostre pere celeste soit partout cogneu, adoré, glorifié, observé et obey. que ostées toutes tenebres d' erreur, superstition, ydolatrie à luy seul tous genouilz soyent ployez comme au seul vray Dieu et dominateur de tous. Auch sonst begegnen wir der glorie de Dieu äußerst häufig.

[4]) Ebenda S. 146: . . . toutes humaines inventions, ordonnances qui nuysent à sa gloire, qui destournent de luy aux creatures . . . brief tout ce que prohibe le second commendement, tout scandalle soit en doctrine soit en meurs, qui nuysent à la gloire du pere; S. 156 (Von der Verehrung der Heiligen): ce serait un blaspheme de dire qu' il y ait une creature qui connut mieux notre indigence et

Freilich fehlt in dem vorliegenden Material der Gedanke der Macht und der Majestät Gottes. Das kann bei der Dürftigkeit der Quellen Zufall sein, und die häufige Erwähnung der Ehre Gottes kann als ein Hinweis dafür gelten, daß Roussel hier seinem Lehrer gefolgt ist. Gegenüber Farel weicht er allerdings dahin ab, daß er die zentrale Stellung der Liebe Gottes betont [1]). Aber über das Verhältnis beider, der Liebe und Majestät Gottes, das bei Faber eine wesentliche Frage seines Gottesbegriffes bildete, lassen sich für Roussel keine weiteren Aussagen machen. Dazu sind die vorliegenden Aeußerungen zu fragmentarisch.

Mag nun, wie Schmidt meint, seine in der ‚Exposition' zum Ausdruck gelangende Stellung im Sinn einer auf die Verherrlichung Gottes abzielenden Tendenz der Gedanken nicht ohne Einfluß Kalvins sich gebildet haben [2]), eines muß nach unserer Kenntnis Fabers gesagt werden: die Veranlassung dieser Gedanken liegt bei dem Lehrer, dessen eifriger Schüler er war, bei Faber selbst. Roussel selbst nennt Kalvin nicht. Wenn Schmidt [3]) ihn trotzdem einen „Kalvinisten" nennt, so wird nach dem oben Dargelegten der Grund dieser Verwandtschaft nicht nur ausschließlich in einem „vertieften und ständigen Studium der Schriften des Genfer Reformators" zu suchen sein, sondern daneben als sehr wesentlich seine Herkunft aus dem Faber'schen Freundeskreis mit in Betracht zu ziehen sein. Daß er gerade durch die scharfen Vorwürfe Kalvins gegen seine Unentschlossenheit später sich nicht von jenen „kalvinistischen" Ansichten abbringen ließ [4]) spricht dafür,

qui eut un meilleur vouloir d' y pourvoir . . . Aehnlich S. 233 in seiner ‚Forme de visite.'

[1]) Ebenda S. 142: Die Liebe ist der Mittelpunkt von allem. Alles was Gott tut, hat den Zweck, uns seine Liebe zu beweisen; und alles, was er von uns fordert, ist, daß wir ihn lieben. Aber dann die bezeichnende Wendung: Damit sein Bild in uns wieder hergestellt werde; S. 147: c' est lorsque principallement nous le glorifions, quand partout nous recongnoissons la divine bonté et que rendons graces . . . Telz sont . . . qui par vraye et vive foy congnoissent et savourent ceste incomparable bonté et charité du père. . .

[2]) vergl. Anm. 1, S. 142.

[3]) a. a. O. S. 160.

[4]) Schmidt, a. a. O. S. 160.

daß Kalvin ihn in diesen Gedanken höchstens gestärkt hat, nicht aber ihr unmittelbarer Veranlasser gewesen ist. Roussel, der langjährige Freund Fabers, hat hier sicher seinem Lehrer die entscheidende Wendung zu verdanken. So stark ist, wie Faber selber zeigt, bereits vor Kalvin das „kalvinische" Element in jenen Theologen mächtig, daß es selbst durch Mystik und Spiritualismus nicht völlig verdeckt werden kann. Jedenfalls finden sich schon in den von Schmidt im Anhang wiedergegebenen Briefen Roussels aus den Jahren 1524—1526 eine starke Betonung der gloria Dei bezw. Christi und die Forderungen des purus cultus Dei [1]).

C. Martin Butzer.

1. Die Eigenart der Theologie Butzers, nach A. Lang.

Martin Butzer, der mit Capito und Jak. Sturm zusammen der Reformation in Straßburg zum Siege verhalf, der Politiker unter den Reformatoren, ist lange Zeit in seiner religiösen und theologischen Eigenart so gut wie unbeachtet geblieben. Erst 1900 hat August Lang als erster es unternommen, die Grundzüge seiner Theologie darzustellen [2]). Es wurde damit deutlich,

[1]) Ebenda S. 172: Brief Roussels an Farel (6. VII. 1524). Von der simplicitas evangelii: . . . huius mundi sapientibus, . . . per quos non oportuit negotium christianum promoveri, ne quid humanis praesidiis et non integra rei summa divinae virtuti asscriberetur, infantes sint ac lactentes vasaque fictilia ac penitus abiecti oportet, per quos divina laus Deique purus cultus dudum daemonii meridiani traditionibus obscuratus novetur ac proficiatur; S. 177: Quod studium (Das Roussel eben betreibt) Deus optimus in suum vertat honorem; S. 191: Roussel an Briçonnet, Ende 1525. Nach begeisterte Schilderung der Gemeindeverhältnisse in Straßburg: et ut semel omnia concludam, nullum caput a Christo inibi suscipitur, solus ibi colitur Christus adeoque iuxta suum verbum; S. 199 f.: Roussel an Farel, 7. XII. 1526: Dudum optasti ostium tibi aperiri, quo creditum tibi talentum exerceres in Christi gloriam et proximi aedificationem.

[2]) A. Lang, der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie, in: Studien zur Geschichte d. Theologie und Kirche II 2. Doch ist das von ihm entdeckte Problem der Abhängigkeit Kalvins von Butzer, besonders in der Prädestinationslehre, bereits 1693 von Richard Simon gesehen

daß bei Butzer bereits wesentliche Elemente der Theologie Kalvins vorgebildet waren, bevor 1536 dessen Institutio erschien. Lang hat gezeigt, wie diese Theologie Butzers basiert auf der scharfen Trennung des Kreatürlichen und Göttlichen und um zwei Grundgedanken sich gruppiert: den der Allwirksamkeit Gottes und den der Prädestination. Gottes Wirken geht ihm über alles, so kommt es zur starken Betonung der Ehre Gottes und der Entwertung des Kreatürlichen [1]. So kann sogar der Glaube bei ihm sich aus seiner Verbindung mit dem Schuldproblem lösen und lediglich zur Anerkennung der Offenbarung des allmächtigen Gottes und beinahe mit der abnegatio nostri identisch werden. Auch meditatio mortis und mortificatio carnis betont Butzer scharf. Die Prädestinationslehre bringt in die Heilslehre einen schroffen Dualismus hinein, und wird von Butzer schon in seiner Schrift „Grund und Ursach", also ein Jahr vor Luthers de servo arbitrio vertreten [2]. Dazu tritt eine starke Betonung des Geistes, ein deutlicher mystischer Einschlag, eine die Selbstverleugnung betonende negative Sittlichkeit und ein eigenartiges Streben nach Heiligung; weshalb Lang Butzer den Pietisten unter den Reformatoren nennen kann [3]).

Butzer steht also in der Mitte zwischen Luther und Zwingli; von Luther empfängt er, gerade in der Zeit seiner inneren Krise, als Magister im Dominikaner-Kloster zu Heidelberg lebend,

---

worden. Er schreibt in seiner Histoire critique, Rotterdam 1693, darüber p. 740-749. „Je ne dis rien des expressions dures qu'il employe (sc. Calvin) en de certains endroits (über die Prädestination) parce qu'il suit pour l'ordinaire en ces lieux-la la Théologie de Bucer" (p. 747 a). Vergl. auch Max Scheibe, Calvins Prädestinationslehre, 1897, S. 70 ff. O. Ritschl, Dogmengeschichte d. Protestantismus III S. 132 ff. Gustav Anrich, Martin Bucer 1914, S. 25 ff.

[1]) Von hier aus erklärt sich auch seine Neigung zu Kompromissen, die man oft an ihm gerügt hat: Gott war ihm so unendlich groß, daß er seine eigene Anschauung verleugnen konnte. Der absolute Gott und die relative Welt lagen für ihn so weit auseinander, daß sie sich kaum berührten. So Walter Sohm, die Schule Joh. Sturms und die Kirche Straßburgs 1912, Hist. Bibl. S. 141.

[2]) Lang, a. a. O. S. 158.

[3]) A. a. O. S. 137.

den entscheidenden Impuls: er lernt Luther kennen gelegentlich des Augustinerkonventes zu Heidelberg (April 1518) „Nie hat Butzer eine entscheidendere Stunde erlebt," er ist „Martiner" und vertieft sich von da an in Luthers Schriften[1]). Mit Zwingli dagegen verband ihn die zentrale Betonung der Allwirksamkeit Gottes, des einheitlichen Gotteswillens und die scharfe Trennung des Kreatürlichen und Göttlichen.

Endlich weist sein starker Spiritualismus, die mystisch-asketische Richtung seiner Gedanken eine Beziehung zum Täufertum auf, in dessen unmittelbarer Nähe und ständiger Auseinandersetzung er ja seit seinem Eintritt in das Straßburger Reformationswerk (Mai 1523) lebte[2]).

2. Ergänzungen zu Lang.

Lang hat diese eigentümliche Richtung der Gedanken auf Gottes Allwirksamkeit bei Butzer zu erklären versucht durch eine enge Beziehung Butzers zu Zwingli[3]). Zwar hebt er neben der gemeinsamen Anschauung, die auch im Biblizismus und dem Charakter der praktisch durchgeführten Reformation gleiche Konsequenzen herbeiführt[4]), auch die Abweichungen deutlich hervor. Sie liegt in Butzers „Theologie des Geistes" und den vorherrschend praktischen Motiven, die seine Theologie gestalten und nichts von dem humanistisch-spekulativen Element der Theologie Zwinglis aufweisen. Aber davon abgesehen, meint Lang, ist bei beiden die Allwirksamkeit Gottes in den Mittelpunkt gerückt.

Diese Betrachtungsweise hat natürlich für sich die Tatsache der engen Beziehungen zwischen oberdeutscher, spez. Straßburger

---

[1]) Gustav Anrich, a. a. O. S. 7; J. W. Baum, Capito und Butzer, 1860, S. 96.

[2]) Ueber die Auseinandersetzung Butzers und Capitos mit den Täufern vergl. Camill Gerbert, Geschichte der Straßburger Sektenbewegung, 1889.

[3]) A. a. O. S. 103, 132; nicht ohne Widerspruch R. Seebergs, Lehrbuch d. Dogmengeschichte IV 2, S. 555. Aber auch er muß bei aller Einschränkung der Ansicht Langs die „kalvinische" Eigenart der Theologie Butzers, die sich also nicht eindeutig von Luther aus begreifen läßt, zugeben, a. a. O. S. 553.

[4]) a. a. O. S. 141.

und der schweizerischen Reformation während der zwanziger Jahre. Es besteht ein freundliches, freies Verhältnis zwischen Basel, Zürich und Straßburg, manche Anregung verdankt Butzer dem Schweizer Reformator, und manchen Ratschlag hat er für die Durchführung der Reformation bei ihm eingeholt [1]). So ist eine auch theologische Verwandtschaft jener Männer durchaus nicht weiter verwunderlich. Und doch hat selbst der Gedanke der Allwirksamkeit Gottes bei Butzer Elemente in sich, die ihn von der Gotteslehre Zwinglis abheben. In viel schärferer Weise tritt bei Butzer die transszendente Herrlichkeit, Unermeßlichkeit und Größe Gottes, die Majestät und das Irrationale in seinem Gottesbegriff hervor. Nicht in dem Sinn, als sollte hier Zwingli als der „bloße" Rationalist und Pantheist hingestellt werden. P. Wernle hat gezeigt, wie die Transszendenz Gottes bei Zwingli gerade durch den scharfen Dualismus von Fleisch und Geist gegen die pantheistischen Neigungen gesichert wird und gerade sein Rationalismus sich in seinem ganz starken Gottesglauben begründet [2]). Aber trotzdem entfaltet sich sein Gottesbegriff logisch aus dem obersten Begriff des summum bonum. Thema und Kern seiner Gedanken bilden Gottes Güte und Liberalität, die sich der Welt mitteilt, damit diese Gott „genießt". Darin zeigt sich die göttliche Allwirksamkeit, daß sie nicht nur als Macht, sondern als Weisheit und Güte sich auswirkt, daher die göttliche providentia scharf betont wird [3]). Es fehlen gewiß die alttestamentlichen Klänge in seinem Gottesbegriff nicht, aber als Grundzug finden wir bei ihm die universal sich auswirkende Güte Gottes betont.

Es ist bekannt, daß der Gottesbegriff Zwinglis trotz der erwähnten Sicherung sich nicht von pantheistischen Neigungen

[1]) J. W. Baum, Capito und Butzer, S. 257; F. W. Hassenkamp, Hessische Kirchengeschichte im Zeitalter der Reformation II, 1 S. 382.

[2]) Paul Wernle, Der evangelische Glaube, II S. 148, S. 152.

[3]) Die Schilderung der Eigenart Zwinglis entnehmen wir dem commentarius de vera et falsa religione, C. R. XC. Dazu Christoph Sigwart, Ulrich Zwingli, 1885; Walter Köhler, Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis, 1920; Paul Wernle. a. a. O. Dazu die Dogmengeschichte von Loofs, Seeberg, O. Ritschl.

und einem philosophischen Determinismus hat frei halten können. Ja gerade vom Gedanken der Allwirksamkeit Gottes her hat das antik-humanistische mit dem christlichen Moment eine innige Verbindung eingegangen. Und hier liegt die Abweichung Butzers von Zwingli innerhalb des Allwirksamkeitsgedankens. Butzer kennt nicht die Gefahr eines Pantheismus. Unendlich erhaben, thront der allmächtige Gott über der geschaffenen Welt, nicht als ein oberstes Prinzip, sondern als souveräner Herrscher. Es ist ein abweichendes Gottesbild, dessen von Zwingli sich unterscheidende Eigenart wir im Folgenden darzulegen haben.

Butzer[1]) stellt sich die Majestät Gottes scharf vor Augen. In seiner Prädestinationslehre kommt das immer wieder zum Vorschein. (Bei Zwingli hängt sie bekanntlich eng mit dem Determinismus seines Systems zusammen). Besonders die Stellen des Johannisevangeliums, die von dem ständigen Mißverständnis der Worte Jesu durch die Juden handeln, geben Butzer in seinem Kommentar ständige Veranlassung, von dem doppelten Charakter der Prädestination und ausdrücklich von der Verwerfung eines Teiles der Menschen, denen gegenüber die Erwählten nur einen kleineren Prozentsatz bilden, zu reden. Es meldet sich hier schon etwas von „dem fürchterlichen Ernst" (Treitschke), mit dem der Kalvinismus die Gottesfrage gestellt hat, wenn Butzer sagen kann: Die Ehre Gottes verlangt es, daß die Juden merken, wie sie von Christus verachtet werden[2]).

Vom Majestätsgedanken aus versteht sich die Betonung des „Thrones Gottes", von ihm aus auch die Tatsache, daß seine Auslegung der Bitte „Dein Wille geschehe" außerordentlich oft die Gedanken auf Gott als den unus rex noster kon-

---

[1]) Benutzt wurde an Schriften Butzers: Summary seiner Predig, Neudruck Straßburg 1891; Enarrationum in Evangelia Matthaei, Marci et Lucae libri duo, Argentorati 1527; Enarratio in Evangelion Johannis, Argentorati 1528; vereinzelt auch die zweite Ausgabe dieses Evangelienkommentars a. d. Jahre 1530.

[2]) En. in Ev. Joh. p. 66a, Joh. 2,19—22: Poscebat enim gloria Dei, ut facto et verbo viderunt se a Domino contemni.

zentriert[1]). Sodann hebt Butzer in seinem Gottesbegriff kräftig dasjenige hervor, das dem Menschen als tremendum entgegentritt und ihn mit Schrecken erfüllt: Gott gegenwärtig in seiner Glorie; sein heiliger und schrecklicher Name, die vor dem Anblick des Heiligen tief erschrockenen Erwählten, die durch seinen Glanz ganz geblendeten Verworfenen, der Gerichtstag, der seine Schrecken durch das Licht der göttlichen Majestät bekommt, das alles sind Gedanken und Bilder, die dem Gedanken von Gottes Allwirksamkeit ein besonders scharfes, erhabenes Gepräge geben[2]).

Die Aehnlichkeit dieses Allwirksamkeitsgedankens mit gleichen oder ähnlichen Momenten in Fabers Gottesbegriff tritt besonders darin zu Tage, daß auch Butzer die Majestät Gottes gern durch Ausdrücke der unendlichen Erhabenheit Gottes wiedergibt. Magnitudo, immensitas, incomprehensibilitas, diese Worte, die Fabers Rede von Gott oft so charakteristisch bestimmen, sie kehren auch innerhalb des Allwirksamkeitsgedankens Butzers oft wieder[3]). Es ist dieselbe Neigung, von Gott in

---

[1]) En. in Ev. Math. p. 168 a, Math. 5,33-35: Caelum utique thronus Dei est, terra subsellium pedum eius, quod Jes. 66 legitis, quo scilicet Deus metaphoricôs immensam et incomprehensibilem suam magnitudinem . . . hominibus proposuit. Dazu p. 197 a, b, Math. 6,10. Die Auslegung dieses Verses ist ganz beherrscht von dem Leitgedanken: Wir müssen Gott gehorchen, tun das aber nur, wenn wir um das bitten, was seine Ehre bei uns verherrlicht, und unseren Willen ständig kreuzigen.

[2]) En. in Ev. Luc. p. 17 a, Luk. 1,57—66: Hoc enim, quod viderant manum Domini, hoc est, singularem potentiam Dei in variis adeo miraculis circa puerum fuisse exertam, ut magna de puero expectarent et tanquam ob praesentiorem Dei maiestatem timerent. Sic sane corda hominum comparata sunt ut tanto Deum magis vereantur, quanto potentiam eius clarius exeri animadvertunt; En. in Ev. Joh. p. 63 b, Joh. 2,1—11: divinae virtutis declarationes . . . reprobis . . . excusationem adimunt et fulgore suo penitus excaecant ac etiam in furorem agunt; En. in Ev. Math. p. 195 b, Math. 6,9: Ubi . . . virtutem suam salvatricem exerit . . . ibi nomen eius sanctum et terribile agnoscitur et praedicatur, ipseque in gloria sua praesens agnoscitur; Dazu En. in Ev. Luc. p. 8 b; auch Ev. Kommentar v. 1530, p. 14.

[3]) En. in Ev. Luc. p. 7b, Luk. 1,5—7: (Die Ereignisse bei der Ge-

quantitativen Ausdrücken zu reden, die uns bei Faber bereits begegnete.

Ferner sehen wir eine ganz ähnliche Auffassung der Ehre Gottes wie bei jenem Franzosen. Die Ehre Gottes zeigt sich wiederum nicht in der schenkenden Güte Gottes[1]), sondern ist entscheidend verbunden mit seiner Macht und Majestät. Maiestas, potentia, gloria, Machterweis Gottes in der Schöpfung und Erhaltung der Welt, das sind identische Begriffe. Die Welt ist zur Verherrlichung der Ehre Gottes da, so kann sie auch Gott niemandem sonst abtreten, er verlangt, — und dabei scheidet der Heilsgedanke aus — von den Menschen verherrlicht zu werden, und so kommt Butzer von diesem Gedanken der unantastbaren Macht und Ehre Gottes aus, wenn auch mit „zagem Schritt" [2]), schon lange vor Kalvin zu dem Urteil, daß auch die Verwerfung der verstockten Menschen der Ehre Gottes dient und seine Allmacht manifestiert. Diese harte Konsequenz nimmt Butzer auf sich, um das zu sichern, was unter allen Umständen nicht erschüttert werden darf: Gottes Allmacht darf nicht angetastet werden, auch nicht durch das Heilsverlangen des Menschen[3]).

burt d. Täufers) Quae omnia maiestatem Evangelii gratiaeque Dei immensam magnitudinem . . . commendare debent; En. in Ev. Joh. p. 25 b, Joh. 1,15—18: Deum . . . nemo unquam vidit, nemo cum immenso, infinito, inaccesso numine congredi potuit mortalium; p. 60 a, Joh. 1,15: Ne autem putaremus loco aut ulla sua creatura Deum comprehendi, immensum et incomprehensibilem eum esse, iuxta satis docet; En. in Ev. Math. p. 202 b, Math. 6,13: (Fides) reputans immensam erga se Dei bonitatem; En. in Ev. Joh. p. 128 b, Joh. 6,24—40: Reliqua commendant nobis . . . Christi incomparabilem dignitatem.

[1]) Vereinzelt kommt jedoch auch diese Auffassung vor. En. in Ev. Joh. p. 25 a: (gloria unigeniti) splendor. . . erat divinae bonitatis.

[2]) Lang a. a. O. S. 202.

[3]) Lang a. a. S. 359; Gloria ac maiestas Dei in eo est, quod omnia finxit et moderatur . . . En. in Ev. Joh. p. 95 b, Joh. 3, 22—36; Gloriam suam nemini potest cedere Deus, et non est eius maior apud nos gloria, quam ipsum solum eum agnoscimus; Ev. Kom von 1530 p. 15: Ad tantum igitur mundus destinatus est, ut commendatior testis Christi esset. En. in Ev. Joh. p. 20 a, Joh. 1, 9—13: . . . reprobi, ut tandem a veritate ipsa coacti Deo dare gloriam et contra seipsos

Die Verwerfung ein Machterweis Gottes: das ist mehr als ein Faber je zu sagen gewagt hätte. Und doch stimmen die beiden Männer in ihrer Grundauffassung der Ehre Gottes überein: Darin nämlich, daß die starke Hervorkehrung der Ehre Gottes herauswächst aus diesem eigenartig durch die Transszendenz, Majestät und Allmacht bestimmten Gottesbegriff; aus diesem eigenartigen Bewußtsein heraus, das glaubt, nur dann gebührend von Gottes Majestät zu reden, wenn es den Menschen, auch dem Menschen mit seinem Verlangen nach dem Heil, aus dem Blickfeld rückt und schlechthin alles Denken auf Gott allein konzentriert.

An dieser Stelle liegt der tiefe Gegensatz zwischen Butzer und Luther, aber auch zwischen Butzer und Zwingli, trotz ihrer gemeinsamen Betonung der göttlichen Allwirksamkeit. Man denke nur daran, daß für Zwingli die Ehre Gottes eng zusammengehört mit Gottes „Liberalität", sodaß die Ehre Gottes bei ihm einen ganz anderen Sinn erzählt als bei Kalvin [1]). Butzer gleicht hier Kalvin und nicht Zwingli. Und in diesen Zusammenhang gehört eine weitere Eigentümlichkeit des Butzer'schen Gottesbegriffes, eine Eigentümlichkeit, die uns ebenfalls bereits bei den Franzosen begegnet ist: das ist die Neigung, sich die Erlösung des Menschen weit eher als einen Erweis der göttlichen Allmacht zu denken und viel weniger sie als einen Akt des göttlichen Heils- und Liebeswillens aufzufassen. So kann Butzer von der maiestas und immensa magnitudo des Evangeliums sprechen, von der salvifica bezw. salvatrix potentia Gottes, von Gottes gloriosa bonitas, und das hängt eben mit der zentralen Stellung der Allmacht im Gottesbegriff zusammen. „Was ist Gott anders als höchste Gewalt?" kann er einmal fragen [2]).

---

pronunciare cogantur; p. 140 b, Joh. 6, 52—59: electi, vocati . . . non cum circumcidebantur, sed cum Domino placuit per eos suam gloriam illustrare; vergl. noch En. in Ev. Math. p. 95 b; 134 a; 168 b; En. in Luc. p. 34 a; En. in Ev. Joh. p. 28 a.

[1]) Chr. Sigwart, „Zwingli" S. 227.

[2]) Vergl. Anm. 3 Zitat Nr. 1, S. 151; En. in Ev. Joh. p. 181 a, Joh. 10, 32—41: Die Fürsten und Könige: hactenus vicarii Dei, cuius est

„Gott ist Energie", so hat Dilthey Kalvins Gottesbegriff charakterisiert [1]), und das eben zitierte Butzerwort weist eine gleiche religiose Struktur auf.

Auch beobachten wir bei Butzer einen ganz gleichen Vorgang in seinem Spiritualismus, jener „Theologie des Geistes", die sich (nach Lang) wahrscheinlich unter dem Einfluß des Täufertumes gebildet hat. Wie die Erlösung so ist auch die geistgewirkte Heiligung Machterweis Gottes: Denn der Geist selbst ist Macht, ist Feuer; vis, vehementia, potentia, authoritas, e n e r g i a immutatrix; das sind bezeichnende Beiworte des Geistes, die wiederum zurückverweisen auf den zugrunde liegenden Gottesbegriff, auf den Gott, der Energie ist [2]).

In diese von dem Allmachtsgedanken entscheidend bestimmte Art, sich den Erlösungsprozeß zu denken, fügt sich nun ganz von selbst das B i l d d e s E r l ö s e r s. Gerade hier wird die von uns behauptete und an mehren Punkten aufgewiesene Aehnlichkeit der Gedanken Fabers und Butzers besonders anschaulich. Butzer bevorzugt durchaus den Gedanken der Königsherrschaft Christi; bis auf den Ausdruck kommen sich beide hier gleich, bei beiden finden wir häufig die Formel rex regum et dominus dominantium, auch den Ausdruck dominator für Christus. Christus ist rex und imperator, der rex potentissimus, und zwar der s o l u s rex. Er führt die ihm u n t e r w o r f e n e n Menschen

---

omnis postestas et a quo . . . omnes potestates, quae uspiam sunt, ordinatae sunt. . . Quid enim aliud Deus est quam summa potestas? . . . (filium Dei) quem pater sanctificavit, hoc est selectum ex universis mortalibus divina et salvatrice omnium potestate donavit; En. in Ev. Math. p. 97 a, Math. 4: (Gott) qui pontentia sua. . . servare me potest; p. 197 a: gloriosa Dei bonitas; En. in Ev. Joh. p. 63 b, Joh. 2, 1–11. hoc miraculo, quo Christus gloriam suam, id est divinam potentiam salutem hominum ubique curantem manifestavit; vergl. auch Anm. 2, Zitat Nr. 3, S. 151.

[1]) Dilthey, Ges. Schriften II 237.

[2]) En. in Ev. Math. p. 79 a, Math. 3, 11: spiritus sanctus digitus Dei dicitur, hoc est vis et potentia Dei; p. 77 b: Porro ignis propter vim et vehementiam dicitur; p. 251 b; En. in Ev. Joh. p. 71 a, Joh. 3, 1–8: . . . Deum. . . cuius spiritus est haec vis et energia immutatrix; p. 36 b; 139 b.

zur Gerechtigkeit und Wahrheit. Sein Amt ist es, festzustellen, wer würdiger Bürger seines Reiches sein darf, er verkündet (pronuntiat), daß die Gerechtigkeit seiner Erwählten besser sein muß, als die der Pharisäer [1]). Das sind alles Ausdrücke, die bezeichnenderweise dem Vorstellungbereich eines weltlichen Königs entnommen sind. So spricht Butzer gern von der Majestät Christi, die es zu erkennen gilt, von seiner Macht und Würde. Er ist der in Allmacht thronende König, sodaß Butzer selbst Jes. 6 auf ihn beziehen kann [2]). — Auch sein Biblizismus

[1]) En. in Ev. Math. p. 34 b, Math. 2, 14: . . . cum uterque audivisset hunc puerum regem illum esse potentissimum . . .; p. 42 a, Math. 3,1: Christus verus ille dominator est, cui omnium genua flecti oportet; p. 83 b, Math. 3,13: Ita et circumcisus fuerat, eo signo Judaeorum populo accensus, iam ergo cum novus scribi Domino exercitus per Johannem ceperat et regno coelorum cives colligi isque (?) signo baptismi ab aliis secerni, inter hos quoque Dominus Jesus. licet rex et imperator eorum esset . . . voluit . . . . pariter insignari; p 117 b, Math. 4,23: Dominus iustus noster; vere solus solide rex est, qui vitae et necis potestate plena in omnes fungitur, spiritu autem suo ad optima quaeque sibi subiectos adducit, solus sapienter omnia administrans . . . ; p. 159 a, Math. 5,20: Equidem rex sum regni coelorum novi et beati populi, quare meum est non tantum cognoscere, qui hoc digni cives existant, sed etiam statuers. Pronuntio ergo, nisi abundantiorem . . . . iustitiam . . . . consecuti fueritis, municipatus regni caelorum vobis haud contingit; p. 168 b, Math. 5, 33—36: Magni igitur regis, hoc est regis regum ac dominatoris dominantium Christi civitas salvatoris recte dicitur.

[2]) En. in Ev. Joh. p. 201 a b, Joh. 12,37—41: (Jes. 6) Hac visione specimen regni Christi ostensum vati fuit, unde scribit Evangelista vidisse eum gloriam Christi. Utique Christus sedet super solium celsum, cui pater omnem dedit potestatem in caelo et terra, fimbriae eius replent templum, cum omnium electorum corda, per Ecclesiam ab eo, quod homo pro nobis mortuus est, vivunt et salvantur . . . . Dominum exercituum, hoc est authorem et Dominum omnis virtutis et ornatus, qui vel in coelo est vel in terra, cuius gloria omnis terra plena sit, praedicant, quia ministerio angelorum, per quos sua Deus opera exercet, Christi divina maiestas, qua vere sanctus et adorandus omnibus existit, cum efficaci sermone tum signis et prodigiis per Apostolos hominibus per universam orbem ostensa factaque illustris et celebris fuit. Hanc Domini Jesu gloriam in hac visione propheta vidit.

ist von der Majestät Gottes beeindruckt. Er spricht von der Majestät der Lehre Christi, die nicht zuläßt, sich in „leeren" Allegorien zu ergehen [1]).

Fügen wir nun noch einige untergeordnete Gesichtspunkte an, in denen sich Butzer und Faber begegnen. Es ist der Gedanke der abnegatio nostri, der mortificatio carnis und das daraus sich ergebende „Jenseitschristentum", das wir bei Faber in seinen Grundzügen sahen und Martin Schulze bei Kalvin festgestellt hat [2]). Auch Butzer neigt stark nach dieser Seite und faßt unter dem Eindruck der Majestät Gottes und mit Zuhilfenahme platonisierender Gedanken das Verhältnis von Gott und Welt in einen scharfen Dualismus. Auch bei ihm herrscht der Ausdruck „ewiges Leben" vor und wirkt stark auf den Heilsgedanken ein. Lang hat gezeigt [3]), wie nahe die fides mit der Selbstverleugnung zusammenrückt; ebenso wird auch das im Glauben erfaßte Heil als „ewiges Leben" bezeichnet [4]) Wo der Geist in einem Menschen wirkt, da hat er ein Unterpfand ewigen Lebens (arrhabo), ein Pfand, das ihn darüber hinwegtröstet, daß er ja noch auf der Wanderung in der Fremde (peregrinatio) begriffen ist [5]). In dieser Zwischenzeit, da man der Vollendung harrt, richtet sich

Vergl. noch p. 206 a: amplissima Domini et potestas et dignitas; Auch p. 64 a; En. in Ev. Math. p. 4 a; 13 a; 18 b.

[1]) En. in Ev. Math. p. 223 a, Math. 6,24: Magno . . . Ecclesiae redimendum esset, ut relictis inanibus ac plurimum maiestati doctrinae Christi derogantibus allegoriis et commentis aliis frivolis simpliciter ac sobrie persequeremur id, quod Dominus dicere voluit.

[2]) Martin Schulze, Meditatio futurae vitae 1901; derselbe, Kalvins Jenseitschristentum in s. Verhältnis zu den religiösen Schriften des Erasmus, 1902.

[3]) A. a. O. S. 109.

[4]) En. in Ev. Joh. p. 91 b, Abschließender Rückblick auf Joh. 3,9—21: . . . quam magnifice hic Dominus ipse fidem praedicarit, qua nimirum aeternam vitam percipimus et in iudicium numquam venimus. Imo ipsa vita aeterna est, quia cognitio vera Dei est; En. in Ev. Math. p. 219 a, Math. 6,19—20: Fides . . . ., si adest, certo nobis, sed apud Deum et in divina promissione, iam vita aeterna nobis reposita est.

[5]) Ebenda p. 77 a, Math. 3, 11: Qui utique spiritu Christi fuerit praeditus, is arrabonem habet vitae aeternae; En. in Ev. Joh. p. 87 b:

der Blick auf das jenseitige Heil, und so finden wir denn bei Butzer die bezeichnenden Ausdrücke: futurae vitae meditatio, expectatio beatae immortalitatis wieder [1]).

Es sind gewiß Gedanken, die in der damaligen Zeit, zumal in der unter starkem Einfluß Platos sich bildenden humanistischen Religiosität weit verbreitet waren. Sicher ist auch das Nachwirken der mittelalterlichen, am Jenseits orientierten Religiosität hierbei nicht zu verkennen. Es ist ferner festzustellen, daß dies nicht der ganze Butzer ist. Trotzdem ist es für unsere Fragestellung von Wert, daß Fabers und Butzers religiöse Eigenart auch hierin sich nahe kommen.

Endlich ist noch auf die stilistische Eigentümlichkeit Fabers zurückzuverweisen, mit der er sich um die Steigerung des Ausdruckes durch häufigen Gebrauch von Superlativen und anderer, das Ungeheuere und Unendliche wiedergebender Worte bemüht. Wenn auch nicht in derselben auffälligen Nachdrücklichkeit, die wir bei Faber fanden, hat Butzer die gleiche stilistische Eigenart. Auch er nimmt gern, um seinen Aussagen über Gott den nötigen Akzent zu geben, den Superlativ zur Hilfe [2]), und gebraucht

Joh. 3,9—21: Ubi plena erit Dei et Christi cognitio, perfecta et ista erunt (Friede, ewiges Leben usw.) consummataque vita aeterna et beata. . . . . Utque dum hic Domino peregrinamur, ista tantum spiritu, interiore scilicet homine percipimus, ita expers manet illorum hoc corpusculum, quod caro est et sanguis, quae regnum Dei nondum renovata, haereditare non possunt.

[1]) En. in Ev. Math. p. 12 b: (Paulus über den Zoelibat n. 1. Kor. 7) ut quorumdam, qui propter instantem necessitatem . . . caelibatum sibi delegerant, certo ad id divinitus vocati, . . . a peccato vindicaret ostenderetque quandam id esse futurae vitae meditationem. . .; p. 110 a, Math. 4, 17: Evangelica . . . poenitentia est accepta gratia peccatorum per fidem in Christum. perpetuum mortificandae carnis vitaeque ad voluntatem Domini formandae studium, sed alacre irremissaque, sed lubens meditatio; En. in Ev. Joh. p 213 a, Joh. 14, 5—12: Quomodo . . . viam ad patrem istius modi ignorarent, qui in ipsa via jam consistunt, hoc est in certa vivunt expectatione beatae immortalitatis.

[2]) En. in Ev. Math. p, 32 b, Math. 2, 11 b: Inde ilico fructus fidei proveniunt, gaudium indicibile et sui promptissima deditio quam afferendo Christo, quaeque preciocissima avet animus testari; p. 72, Math. 3, 7:

gern die Worte wie immensus, ineffabilis, incomparabilis. Besonders auffallend ist dabei der Ausdruck: immensa bonitas Dei [1]).

3. Butzers Beziehungen zu Frankreich.

a) So fanden wir also innerhalb des Butzer'schen Gottesbegriffes den eigentümlich pointierten Majestätsgedanken wieder, der auch ein auffallendes Element der Faber'schen Theologie bildet. Läßt sich nun der Satz halten, daß Butzer hier von dem Franzosen gelernt hat, von ihm beeinflußt worden ist? Es ist in der Tat keine weit her geholte Möglichkeit der Erklärung für Butzers Majestätsgedanken. Sondern die Möglichkeit einer solchen theologischen Beeinflussung Butzers durch Faber drängt sich einem förmlich auf, sobald man daran denkt, daß Butzer in enger Verbindung mit den Männern der beginnenden französischen Reformation stand, daß er mit besonderem Interesse verfolgte, was jenseits der Grenze geschah. Schon vor 1525, da Faber in Straßburg sein Gast war, ist Faber für Butzer ein wohl bekannter Mann gewesen.

b) Das Bekanntwerden mit dem französischen Humamismus läßt sich für Butzer [2]) zurückdatieren bis in seine erste Ausbildungszeit, als er in seiner Vaterstadt Schlettstadt die berühmte Humanistenschule besuchte. Schon damals, als junger Schüler,

---

amabilissimum purissimumque Evangelii margaritum . . . Evangelion Jesu Christi blandissimum; ferner z. B. p. 87 a; 89 a; 185 b.

[1]) Ebenda p. 9 a: ineffabilem Dei erga nos dignationem, qui nostri causa suum unigenitum hominem fieri voluit . . . incomparabilem erga nos benevolentiam est mirifice testatus; p. 117 a, Math. 4,23: Attende simul immensam Christi erga homines charitatem; p. 187 b: ineffabilis bonitas; p. 216 a: ineffabilis Dei erga nos bonitas; p 204 a: immensa bonitas; p. 233 b: incomparabilis . . . . verbi Dei dignitas; En. in Ev. Luc. p. 12 b: Gratiae . . . . incomparabilis declaratio; p. 15 a, Luk. 1,46—56: Praedicat (Maria) Dei ineffabilem dignationem; En. in Ev. Joh. p 143 b, Joh. 6,52—40: . . . qui solida fide agnoverit et perpenderit, quam immensa nos dilectione complexus sit (Chrstus), dum nostri caussa mori sustinuit.

[2]) Die Daten seines Lebens nach J. W. Baum, Capito und Butzer; G. Anrich, Martin Bucer.

— er besuchte von etwa 1501 bis 1506 die Schlettstätter Schule — atmete er den Geist des französischen Humanismus. Denn auf diese Schule mit ihrem weltbekannten Ruf wirkte der neue Geist von Paris her mächtig ein. „Was hat für das Land (sc. das Elsaß) nicht Paris mit einem Faber Stapulensis und Faustus Andrelinus bedeutet[1])!" Der Lehrer Butzers war Hieronymus Gebwiler, Leiter der Schule von 1501—1509, er stammte aus Kaisersberg, hatte in Paris studiert, vor allem bei Faber, und hatte sich von diesem zu einem tüchtigen Theologen bilden lassen. Er war ein durchaus frommer, alle Unsitten hassender Schulmann, daher auch sein ganzes Wirken einen tief religiösen Zug aufweist[2]).

In dieser Atmosphäre lebt der junge Butzer bis zu seinem 15. Lebensjahr. Ihn verbindet bald eine enge Freundschaft mit seinem älteren Mitschüler Beatus Rhenanus, und die beiden jungen Leute haben nur noch den einen Wunsch, in ihren Studien den berühmten Gelehrten ihrer Zeit, unter denen jetzt Erasmus das Feld beherrscht, nachzustreben[3]). Diese Entwicklung wurde nun jäh durch Butzers von seinem Großvater erzwungenen Eintritt in das Dominikanerkloster zu Schlettstadt unterbrochen. Von 1506—1516 weilt er dort, aber leider liegt diese ganze für seine Entwicklung so wichtige Zeit für uns so gut wie völlig im Dunkeln. Wir wissen nur, daß er sich in seinem Wissensdrang durch die Klosterinsassen nicht hat abhalten lassen, daß er mit den Klosterbrüdern in Streit geriet, weil er mehr studierte, als man damals für gut und richtig hielt. Er tritt uns jedenfalls 1518 — er war inzwischen in das Dominikanerkloster zu Heidelberg übergesiedelt — als vollendeter Erasmianer entgegen, mit der ganzen Gewandtheit und Eleganz der zeitgenössischen Humanisten[4]). Bis dann sein erwähntes Zusammentreffen mit Luther

[1]) Joseph Knepper, das Schul- und Unterrichtswesen im Elsaß, v. d. Anfängen bis 1530; S. 358.

[2]) Knepper, a. a. O. S. 320, 321, 330, 331; Tim. W. Röhrich, die Schule zu Schlettstadt, S. 83 ff; derselbe, Geschichte der Reformation im Elsaß, I, S. 183 f; Baum a. a. O. S. 90 ff; Anrich a. a. O. S. 2 f.

[3]) J. W. Baum, a. a. O. S. 91.

[4]) J. W. Baum, a. a. O. S. 92/93; Anrich, a. a. O. S. 3 f.

für ihn die religiöse Entscheidung brachte. Daß er uns 1518 als völlig vom Humanismus erfaßt entgegentritt, dem er schon durch Gebwiler zugeführt worden war, läßt uns mit Recht vermuten, daß der Klosteraufenthalt für ihn nur eine Hemmung, nicht eine eigentliche Unterbrechung seiner inneren Entwicklung bedeutet hat. Jedenfalls besitzt er in Heidelberg bereits eine Privatbibliothek, die zahlreicher war als die manches Universitätslehrers – Butzer hat uns ein Verzeichnis ihrer Bände hinterlassen [1] –, auch wissen wir, daß er viele Bücher der Klosterbibliothek zu Schlettstadt entlehnt hat. Und noch ein zweites weist auf seine Beschäftigung mit humanistischen Studien: Seine Freundschaft mit Beatus Rhenanus, in Schlettstadt s. Z. auf der Humanistenschule geschlossen, besteht auch in dieser Zeit weiter fort. Am 1. V. 1518 berichtet er dem Rhenanus ausführlich über den mächtigen Eindruck, den das Auftreten Luthers in Heidelberg bei ihm hervorgerufen hat [2]. Es besteht kein Grund, an der Annahme zu zweifeln, daß diese freundschaftlichen Beziehungen zu Rhenanus in der ganzen Zwischenzeit seiner Klosterjahre angedauert haben. Damit gewinnt es für uns Interesse, wie die Entwicklung jenes berühmten Humanisten in diesen Jahren verlaufen ist.

c. Beatus Rhenanus [3] ist von Schlettstadt 1503 nach Paris gegangen, erwarb sich dort den Grad eines Baccalar und

---

[1] Das Verzeichnis bei Röhrich, Gesch. d. Ref. im Elsaß, I, S. 440ff.; vergl. Baum, a. a. O. S. 100 f.

[2] J. W. Baum, a. a. O. S. 96 f. gibt den Brief in deutscher Uebersetzung wieder.

[3] Das folgende nach Gustav Knod, Aus der Bibliothek des Beatus Rhenanus, 1889; derselbe im Zentralblatt für Bibliothekswesen, II, III, IV; Ed. Horawitz, in Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, phil. hist. Klasse, Bd. 70, 71, 72, 78; K. Hartfelder, Beatus Rhenanus, Art. i. d. Allg. deutschen Biographie XXVIII, 381 ff.; Horawitz-Hartfelder, Briefwechsel d. Beatus Rhenanus, 1888.

ein Jahr später den eines Licentiaten und hat wahrscheinlich bis 1511, nach einer weniger sicheren Annahme bis 1507 in Paris verweilt. Rhenanus wurde hier einer der gelehrigsten Schüler und dann auch vertrauter Freund des Faber Stapulensis. So sehr wurde Faber der leitende Führer dieser seiner Entwicklungsjahre, daß kaum ein anderer Einfluß daneben in Betracht kommt. Neben der wissenschaftlichen Seite hat er ihn vor allem zu jener christlich-philosophischen Weltanschauung erzogen, die für den ganz religiös orientierten französischen Humanisten bezeichnend war. In jener Zeit kann er alle Kommentare außer denen von Faber für überflüssig halten [1]). Er muß jene auf das Jenseitig-himmlische gerichtete Frömmigkeit geteilt haben. Wie Faber geht er z. B. polemisch vor gegen frivole heidnische Schriftsteller wie Lucian und andere [2]). Sein durchaus religiös orientierter Humanismus [3]), der sich entscheidend unter Fabers Einfluß gebildet hatte, läßt ihn dann mit lebhaftem Interesse der Reformation folgen; Sympathien mit Luther und Zwingli treten deutlich zu tage. Er gerät jedoch mehr und mehr in den Bannkreis des Erasmus hinein, ringt sich mehr und mehr los von jener durch Faber, Clichtowe, Wimpfeling gekennzeichneten, ausgesprochen c h r i s t l i c h-moralischen Richtung und gelangt zu jener erasmischen Stellung, die von allen religiösen Tendenzen absehend, die klassischen Studien nur um ihrer selbst willen betrieb [4]). Es ist deutlich, daß somit sein positives Verhältnis zur Reformation die Krisis des Jahres 1525 nicht überleben konnte. Wie Erasmus, unwillig über die durch die Schwärmer und die Bauernrevolution heraufbeschworene Unruhe, zieht er sich ganz von der Reformation zurück und lebt hinfort nur noch seinen philologischen

[1]) Horawitz Sb. d. W. Ak. Bd. 70, S. 200; G. Knod, a. d. Bibl. d. B. Rhen. S. 26–40; S. 28: Faber ist dem Rhenanus ‚vir ex omni aevo incomparabilis omniumque disciplinarum uberrima fons'. – Renaudet, a. a. O. S. 476: Beatus Rhenanus se laissait pénétrer par les enseignements de Lefèvre.

[2]) Knod, a. a. O. S. 38; derselbe im Zentralblatt II, 257.

[3]) Horawitz a. a. O. Bd. 70, S. 226: Christus ward in die Welt gesandt, um uns die törichten Neigungen zu den irdischen Dingen zu benehmen."

[4]) Ebenda, S. 234 ff.; Knod, Zentr. Blatt II, 254.

und historischen Studien. Diese seit 1525 deutlich wahrnehmbare Entwicklung führt auch zum Abbruch seiner langjährigen Beziehungen zu Butzer. 1547 ist er gestorben.

Aus seiner literarischen Tätigkeit erhellt in hohem Maße, wie nahe er Faber gestanden hat, nicht nur während seiner Pariser Studienjahre, sondern auch in der darauf folgenden Zeit, in der er sich abwechselnd in Schlettstadt und Basel aufhielt. Seine berühmte, uns noch erhaltene Bibliothek, 255 Nummern enthaltend, weist allein 21 Werke von Faber auf, meist von Faber herausgegebene und kommentierte Texte, aber auch nicht weniger als 7 selbständige Schriften Fabers. Drei Werke, darunter das Psalterium quincuplex und Schriften des Nikolaus von Kusa, die Faber herausgegeben hat, sind ihm sogar persönlich von Faber geschenkt worden [1]). Außerdem finden sich eine ganze Reihe von Schriften von Platonikern, auch aus dem Florentiner Humanistenkreis: Marsilius Ficinus und Picus von Mirandola sind vertreten und haben auf seine Geisteswelt — wie auf die seines Lehrers Fabers — stark gewirkt [2]). Er hat in Paris in engster Fühlung mit Faber gearbeitet. So wird er als Mitarbeiter in der von Faber 1505 besorgten Herausgabe der Contemplationes Remundi (sc. Lulli) erwähnt und 1512 half er dem Faber bei seiner Kusa-Ausgabe, indem er in Straßburg dafür Material sammelte und bei Reuchlin für Faber Bücher lieh [3]). In Paris war er übrigens auch als Korrektor in der berühmten Druckerei des Heinrich Stephanus tätig und dadurch in der Lage, gewissermaßen dem Herzschlag des literarischen Lebens des französischen Humanismus zu lauschen [4]). Das innige Verhältnis zu seinem Lehrer zeigt sich auch darin, daß er seine 1512 in Straßburg erscheinende Ausgabe von Schriften Gregors

[1]) Knod, A. d. Bibl. d. B. Rhen. Knod gibt ein Verzeichnis seiner Bibliothek. Von den Textausgaben Fabers abgesehen, finden sich als Werke Fabers: Nr. 76, 77, 136, 137, 161, 163, 238. S. 84 finden sich die ihm von Faber geschenkten Bücher.

[2]) Knod, Zentrl. Bl. II, 258 f; Horawitz, a. a. O. Bd. 78, S. 319.

[3]) Knod, a. a, O. S. 255; Horawitz, a. a. O. Bd. 70, S. 202.

[4]) Horawitz, a. a. O. Bd. 70, S. 201.

von Nyssa Faber in Dankbarkeit widmete [1]), es geht aber auch aus einigen ganz markanten Stellen seines Briefwechsels hervor. „Nie kann ich Deiner vergessen", schreibt ihm Faber, ihn als „lieber Beatus" anredend. Und Beatus weiß sich in der Antwort an Faber ganz als ‚tuus Beatus'. Ein andermal nennt ihn Faber „innig geliebter Freund" [2]). Wir sehen daraus, daß noch 1519 beide Männer in einem engen, persönlichen Freundschaftsverhältnis gestanden haben.

Aber kann uns nun diese persönliche Beziehung zu Faber näheren Aufschluß darüber geben, ob er von Fabers religiösen Gedanken beeinflußt worden ist? Wir haben leider keine theologischen Werke von seiner Hand. Seine literarische Produktion bilden in erster Linie kritische Textausgaben antiker und patristischer Autoren, philosophische und historische Arbeiten; in allem ist er der reine Humanist. Auch die den Werken vorangestellten Dedikationsepisteln führen über diesen Rahmen nicht hinaus; sie zeigen das ganze lebhafte humanistische Interesse an der Auffindung, Prüfung und Herausgabe alter Texte, an den Ereignissen in den bekannten Druckereien Basels und Straßburgs, an den geschäftlichen Beziehungen eines Froben, Herwagen usw. [3]). Es gibt keine Schrift von ihm, in der er seine theologischen Ansichten entwickelt hat; wir wissen also nicht inwiefern die Religiosität Fabers mit diesem stark entwickelten Gottesbegriff auf ihn gewirkt hat. Allgemein steht fest, daß er sich zu dem stark religiös orientierten Faberschen Kreis gehalten hat. Wir erwähnten seine schroffe Ablehnung bestimmter heidnischer Autoren, jenes Urteil, in dem sich die Eigenart nordischen Humanismus mit seiner tief greifenden

[1]) Hartfelder, Allg. dt. Biogr. Bd. 28, S. 283.

[2]) Horawitz-Hartfelder, Briefwechsel, S. 37; Faber an Rhenanus: Non existimes, mi Beate, te minus mecum esse, si tu meas et ego vicissim tuas non frequenter percipio literas. Nunquam tui mihi intervenit oblivio; S. 41 Rhenanus an Faber, 1. III. 1512: . . . intellexi, tui Beati te nunquam interoblivisci; S. 151 Faber an Rhenanus, 9. IV. 1519: mi Beate dilectissme usw. Unterschrift: Faber, totus corde et animo tuus. Anschrift: D. Beato Rhenano, amico suo quam charissimo.

[3]) Ed. Horawitz a. a. O. Bd. 71, S. 643 ff.; 72, S. 323 ff.; 78, S. 313 ff. G. Knod im Zentralbl. II, S. 253 ff.; III. S. 265 ff.

religiösen Bindung so charakteristisch von dem italienischen Humanismus abhebt. Daher sind wir durchaus zu dem Schluß berechtigt, daß er in dieser ersten Periode, bevor er sich ganz dem Erasmus ergab, auch religiös, nicht nur wissenschaftlich, unter dem Einfluß Fabers gestanden hat. Daß die Mystik Fabers stark auf ihn gewirkt hat, geht aus seiner eigenen Aussage hervor: Dieselben Männer, die seinem Lehrer Faber Entscheidendes zu sagen hatten, der Areopagite und Nikolaus von Kusa, gelten auch ihm als unerreichte Vorbilder der Theologie, die alle übrigen Theologen als ‚plebs' erscheinen lassen [1]). Kannte er nun auch die von Faber so scharf betonte unnahbare Größe und Majestät des allwirkenden Gottes? Muß er nicht auch mit diesem Gottesbegriff des französischen Humanisten sich auseinandergesetzt haben, der gerade in seinem Psalterium quincuplex von dem Faber dem Rhenanus ja ein Exemplar persönlich geschenkt hatte, in so bezeichnenden Worten von der Majestät dieses Gottes geredet hatte? Es ist bei diesen engen persönlichen, wissenschaftlichen und religiösen Beziehungen gar nicht zu bezweifeln, daß Beatus Rhenanus diese religiöse Eigenart seines Lehrers genau gekannt haben muß. Die Frage ist nur, wie weit er sich dessen Gedanken über Gott zu eigen gemacht hat. Darüber aber spricht er sich in seinem Schrifttum nicht aus [2]). Dürfen wir die Be-

---

[1]) G. Knod, a. a. O. III 265; 1509 gab Rhenanus mehrere Schriften eines Mathaeus Bossus heraus. Er schreibt in der Dedikationsepistel, Bl. 199 b: Quare si post altissimam Dionysianae Theologiae lectionem, post sublimem Cusani de sacris philosophiam, Seraphicique Bonauenturae commentarios (de reliqua siquidem Theologorum plebe scriptoribusque proletariis nulla tibi ostentationem fugienti prorsus cura) si demum post quincuplex psalterium, quod Faber Stapulensis, vir ex omni aevo incomparabilis, anno superiori ad archetypam veritatem castigavit mihique ut homo liberalissimus proxime ex celeberrima muneri transmisit, haec inferioris et materiae et stili opuscula legeris, erit unde cum utilitate voluptatem arripias . . .

[2]) Es fehlt bis jetzt eine Monographie über Beatus Rhenanus. Das hier ausgesprochene Urteil gründet sich auf die Arbeiten von Horawitz und Knod und die von ihnen aufgestellte Bibliographie. Möglich, daß eine Bearbeitung des Schrifttums unseres Humanisten, das nach Knod 96 Werke umfaßt, auch unsere Frage weiter führen könnte. Die Wahrscheinlichkeit ist

hauptung wagen, daß von diesen Gedanken der Allwirksamkeit des allmächtigen Gottes auch der Schüler Rhenanus nicht unberührt geblieben ist? Wir sahen, wie diese Gedanken Fabers bei anderen Schülern, bei einem Farel und Roussel, Widerhall fanden. Sollte dieser mächtig entwickelte Gottesbegriff, in dem sich Fabers ganze leidenschaftliche Religiosität am lebendigsten auswirkte, auf den jungen, wißbegierigen, ihm eng verbundenen Beatus ohne Einfluß geblieben sein? Das ist wirklich schlecht anzunehmen. Es hat viel für sich, daß Fabers Gedanken über Gott, daß seine religiöse Eigenart einer ständigen Konzentration auf den solus Deus, auch auf ihn wie auf so manchen andern seiner Schüler ihre Wirkung nicht verfehlt haben.

Kehren wir zu Butzer zurück. Mit diesem Beatus Rhenanus war also Butzer befreundet, auch in der für uns so im Dunkeln liegenden Zeit seines Klosteraufenthaltes von 1506 bis 1516. Das ist dieselbe Zeit, in der der junge Rhenanus, in Paris und während der auf diesen Aufenthalt folgenden Jahre mit Faber in engster Fühlung stand. Da liegt es nun nahe, daß auf diesem Weg Butzer mit Faber und seinem Werk näher bekannt geworden ist. Ihn mußte es interessieren, näher in die Gedankenwelt des Mannes einzudringen, dessen Geist die Humanistenschule seiner Vaterstadt maßgebend beherrschte, und dem sein Freund Beatus Rhenanus die entscheidende Förderung seiner humanistischen Studien verdankte. In seiner erwähnten Bibliothek, von der Butzer 1518 das uns erhaltene Verzeichnis anfertigte, findet sich eine ganze Anzahl (zwei Drittel) der neueren Schriften, die Butzer gewiß nicht von seinen Ordensbrüdern erworben hat, denn sie standen auf dem Ketzerverzeichnis des Ordens; diese Schriften humanistischen und religiösen Inhalts dürfte ihm Rhenanus aus Basel besorgt haben [1]), wodurch es wiederum wahrscheinlich wird, daß Rhenanus ihm den Zugang zum französischen

allerdings bei dem Charakter dieser Schriften (Textausgaben, philologische und historische Abhandlungen) sehr gering.

[1]) J. W. Baum, Capito und Butzer, S. 101.

Humanismus gewiesen oder zum mindesten ihn auf diesem Wege bestärkt hat.

d. Daß Butzer 1518 bereits von Faber wußte und auch Schriften von ihm gelesen hat, wird nicht nur durch den bedeutenden Ruf des französischen Humanisten wahrscheinlich gemacht, sondern wir besitzen den unmittelbaren Beweis dafür in dem Verzeichnis von Butzers Bibliothek. Vier Werke Fabers sind in dieser Buchsammlung vertreten, die Philosophia naturalis Fabers in 2 Exemplaren, das eine Mal mit Anmerkungen Clichtowes, Fabers Schüler und Mitarbeiter. Dieses Buch ist ihm aus der „Bibliothek" überlassen worden, von dem Prior des Dominikanerklosters. Dann die gesamten logischen Schriften des Aristoteles, mit den Paraphrasen Fabers, ebenfalls aus der „Bibliothek". Endlich die nikomachische Ethik mit Erklärungen Fabers [1]). Fehlt in diesem Verzeichnis zwar ein strikter Beweis dafür, daß Butzer damals schon die Kommentare Fabers zur Schrift kannte — 1518 kämen sein Psalterium quincuplex und der Pauluskommentar in Frage — so finden wir dafür in Butzers Evangelienkommentar von 1527 und auch in der zweiten Ausgabe von 1530 mehrfache Hinweise auf Fabers exegetische Arbeiten, naturgemäß auf Fabers 1522 erschienenen Evangelienkommentar; doch findet sich auch sein Pauluskommentar zitiert [2]). Er beruft sich bei exegetischen Entscheidungen auf Fabers anerkannte Autorität. Butzer hat also die Werke Fabers, auf die wir die Darstellung von Fabers Gottesbegriff am meisten gestützt haben, gekannt, studiert und als Hilfsmittel bei der Ausarbeitung seiner eigenen Kommentare herangezogen.

[1]) T. W. Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß 1 S. 440 ff.

[2]) En. in Ev. Math. 1527 p. 8 b, Math. 1: De iis (eine Frage im Stammbaum Jesu) si libet plura legere, licebit in Annotationibus Erasmi, Ioanne Annio adducente Philonem. Item Fabro Stapulensi in Epistolam ad Heb.; p. 12 a, Math. 1: Nam Faber Stapulen. eruditione pietate venerandus senex meminit hoc loco . . .; p. 35 b, 36 a erwähnt bei Math. 2 Butzer die Abweichungen in der Kindheitsgeschichte bei Math. u. Luk.: Faber Stapulensis, harum rerum admodum studiosus vestigator, existimat . . .; wörtlich kehren diese Stellen am betreffenden Ort des Kommentars von 1530 wieder.

Zu diesen wissenschaftlichen Beziehungen treten die persönlichen. Im Winter 1525/26 weilen Faber und Roussel nach dem Zusammenbruch des Reformversuches zu Meaux als Flüchtlinge in dem allen um ihres Glaubens willen Verfolgten stets offenstehenden Straßburg. Beide Männer, unter falschem Namen — Faber nannte sich Peregrinus, Roussel Tolninus —, sind Gäste Capitos und Butzers. Farel kommt von Metz hinzu, Franz Lambert trifft ebenfalls mit ihnen zusammen: So finden sich die führenden Köpfe der beginnenden evangelischen Bewegung Frankreichs hier im Schutze der Reichsstadt, als Gäste der Straßburger Reformatoren, zusammen. Es ist der Anfang der französischen Gemeinde, die später für Kalvin so wichtig werden sollte [1]). Auch später ist Butzer über Faber noch genau im Bilde [2]).

Diese für unsere Frage so überaus wichtige Beziehung zwischen Faber und Butzer muß endlich noch hineingestellt werden in den größeren Zusammenhang der überaus regen Beziehungen zwischen Straßburg und der beginnenden französichen Reformation. Die erwähnten führenden Männer der französischen Reformbewegung waren nicht die einzigen Franzosen, die Straßburg beherbergte. Die gastfreien Häuser Zells, Butzers, Kapitos sind, bei aller Armut der Prediger, nie mehr recht leer geworden von Verfolgten aus aller Herren Länder [3]). Und wo hat die

[1]) J. W. Baum, Capito und Butzer, S. 350 f. Gustav Anrich, Martin Bucer, S. 29; v. Schubert, Calvin S. 11; und öfters in der übrigen Literatur über diesen Straßburger Aufenthalt Fabers und Roussels. Die frühere Ansicht, beide seien nicht als Flüchtlinge, sondern als geheime Gesandte der Königin von Navarra nach Straßburg gekommen, weil Margarethe eine Konferenz mit den Straßburger Theologen gewünscht hätte, gründet sich auf Joh. Sturm, Antipappus IV, p. 8. Sie wird u. a. auch von J. W. Baum, Franz Lambert von Avignon, S. 91 f. geteilt, in der neueren Literatur dagegen durchweg abgelehnt.

[2]) Vergl. den in der Literatur über Kalvins Bekehrung viel behandelten Brief Butzers an Farel vom 1. Mai 1528 (Herm. II, S. 131). Ueber den Noviodunensis iuvenis, unter dem wir sicher Olivetan zu verstehen haben, sagt Butzer: de eo Peregrino nunc agenti in Sancto Germano en Laye, scribemus.

[3]) J. W. Baum, Capito und Butzer, S. 350 f.

Verfolgung sonst schon so früh so gräßliche Formen angenommen wie in Frankreich. So sammelt sich bald um die Probstei St. Thomas die französische Emigrantengemeinde.

Mit wachem Blick und lebhaftem Interesse verfolgten die Leiter der Straßburger Reformation das blutige Schicksal der französischen Glaubensbrüder. Kapito übersetzte seinen Hoseakommentar ins Lateinische und stellte ihm eine Zuschrift an die Könige von Navarra voran, in der er sich ganz mit den Zuständen in Frankreich vertraut erweist. Er weiß, daß Margarethe ihre Berater hat, einen Michel d'Arande, einen Roussel, einen Lefèvre d'Etaples. Er will sie auch nicht belehren; aber stärken und ermahnen will er sie für die schwere Zeit, die die Evangelischen Frankreichs erleben müssen[1]). Wie er, so verfolgte auch Butzer mit seinem umfassenden, auf das Wohl des Gesamtprotestantismus gerichteten politischen Sinn die Ereignisse in Frankreich. Kein deutscher Reformator hat in so engen Beziehungen zu den französischen Protestanten gestanden wie er. Ein ständiger persönlicher oder brieflicher Verkehr verbindet ihn mit französischen Flüchtlingen, ein reger Briefwechsel mit Parisern, namentlich mit Beamten des königlichen Hofes. Für die verfolgten Brüder jenseits der Grenze übersetzte er Luthers Auslegung der beiden Petrusbriefe und des Judasbriefes, ferner seine Postille, Predigten über Evangelien und die Paulusbriefe enthaltend[2]).

Dieses lebhafte Interesse für die Entwickelung der Reformation in Frankreich ist der lebendige Hintergrund für die persönlichen und wissenschaftlichen Beziehungen Butzers zu Faber, dem anerkannten Führer des französichen Humanismus und dem eigentlichen Mittelpunkt jener gärenden, vorwärts strebenden Bewegung der Geister.

---

[1]) Ebenda, S. 403 ff.

[2]) Hassencamp, hessische Kirchengeschichte II 1, S. 354, 364; Hastings Eells, Martin Bucer and the conversion of John Calvin in: The Princeton Theological Review 1924, S. 403 f. Vergl. das Vorwort Butzers zu Luthers Postille: Martin Bucerus . . . initiatis fratribus dispersis per Gallias, bei Herm. I S. 318 ff.

e. Durch diese engen Beziehungen ist es möglich, den Versuch zu wagen, gewisse Eigentümlichkeiten der Theologie Butzers durch Anregungen zu erklären, die er aus Fabers exegetischen Schriften empfangen haben mag. Gott in seiner Majestät, immensitas und gloria, in seiner Unbegreiflichkeit, dem man die Ehre schuldet, Gott in diesem ungeheuren Abstand von der Welt — das sind Gedanken, die seinen Gottesbegriff und seine Religiosität in eigenartiger Weise bestimmen. Es liegt nach dem oben Ausgeführten nichts im Wege, diese religiöse Besonderheit mit Faber in Verbindung zu bringen. Es ist höchst wahrscheinlich und naheliegend, daß Fabers Schriften auf Butzers Lehre von Gottes Allwirksamkeit von bestimmendem Einfluß gewesen sind, daß der Einfluß Fabers die von Zwingli her wirkenden Gedanken umgestaltete und durch die bewußte Hervorkehrung des Transszendenten, der Unermeßlichkeit, der Königsherrschaft Gottes das eigenartige Gottesbild Butzers mit formen half. So durften wir Martin Butzer hier unter den „Schülern" Fabers nennen. Fassen wir dies Wort in weitestem Sinn, hat Butzer gerade in dem, was er über Gott dachte, Faber aller Wahrscheinlichkeit nach viel verdankt und von ihm, dem Humanisten mit der „theozentrischen" Theologie, „gelernt".

III. Johannes Kalvin.

Die Möglichkeit einer Einwirkung des fabrischen Gottesbegriffes auf seine Theologie.

A. **Kalvins Jugendzeit.**

Von jeher hat es die Forschung beklagt, daß uns die Quellen über die Jugendentwicklung gerade dieses Reformators so sehr im Stich lassen. Erst mit dem Jahre 1533, in Paris, als dort die mächtige Bewegung des durch Roussels Predigten begeisterten Volkes zu einem endgültigen Sieg der Reformation zu führen scheint, tritt seine Gestalt ins volle Licht der Geschichte, steht er mitten in diesen Kämpfen als überzeugter Anhänger der Partei Margarethes und Roussels. Aber wie seine Entwicklung bis zu diesem Zeitpunkt verlaufen ist, liegt nur in groben Umrissen und keineswegs eindeutig vor unserem Blick. Selbst die Chronologie dieser Jahre steht nicht einwandfrei fest und läßt sich nur mit annähernder Wahrscheinlichkeit bestimmen [1]).

Auf die ersten Studienjahre an der Artistenfakultät in Paris, wo er im Collège de la Marche bei Mathurin Cordier und in dem ganz vom Geist der alten Zeit beherrschten Collège Montaigu bei Beda Unterricht genoß, folgen die Jahre juristischen

---

[1]) An Literatur kommt außer den Biographieen von Henry, Stähelin, Kampschulte, Doumergue I in Frage: Abel Lefranc, la jeunesse de Calvin; H. Lecoultre, la conversion de Calvin in Revue de théologie et philosophie, Bd. 23; Dalton, Calvins Bekehrung in Deutsch-evangelische Blätter 1893; A. Lang, Calvins älteste theol. Arbeiten; derselbe, die Bekehrung Johann Calvins, Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche II 1; derselbe, Johannes Calvin, ein Lebensbild, Schriften d. Ver. f. Ref. Gesch. 26; Karl Müller, Calvins Bekehrung in Nachrichten d. Gött. Ges. d. Wissenschaften. phil. hist. Kl. 1905; Paul Wernle, noch einmal die Bekehrung Calvins, in Z. f. K. Gesch. 1906; Friedrich Sieffert, Johann Calvins religiöse Entwicklung u. sittliche Grundrichtung, 1909; Hans v. Schubert, Calvin; Karl Holl, Johannes Calvin, beide als Festreden gedruckt 1909; Hasting Eells, Martin Bucer and the conversation of John Calvin in Princeton theol. Review 1924.

Studiums in Bourges und Orleans[1]). Nach dem Tod des Vaters Gerhard Kalvin widmet er sich entschiedener den humanistischen Studien[2]). 1532 erscheint sein Kommentar über Senekas Schrift ‚de clementia'. Dann folgt, wahrscheinlich im Sommer 1533, seine Uebersiedelung von Orleans nach Paris, wo wir ihn im Herbst desselben Jahres im Brennpunkt der erwähnten Ereignisse als überzeugten Anhänger der Reformation antreffen.

Aber über seine innere religiöse Entwicklung in diesen ganzen Jahren von 1523, dem Jahre seines Eintrittes in das Collège de la Marche an, bis hin zu dem Augenblick, wo er in Paris mitten in der evangelisch-reformatorischen Bewegung auftaucht, wissen wir so gut wie nichts, wenigstens nichts unbedingt Sicheres. Kalvin hat mit einer eigentümlichen Hartnäckigkeit, die wir heute bedauern und die doch so bezeichnend für ihn ist, es vermieden, von sich selber, seiner Person und seinen Erlebnissen zu reden. Nur an ganz wenigen Stellen geht er etwas aus sich heraus, spricht er von seiner religiösen Entwicklung, aber auch da mehr andeutend, so daß die Forschung aus der Unsicherheit nicht herauskommt und zu weit auseinander laufenden Urteilen gelangt ist. Wir wissen eigentlich aus seiner ganzen Entwicklung mit Bestimmtheit nur so viel, daß Kalvin, früher der papistischen Religion mit Nachdruck ergeben, von Gott durch eine subita conversio zur rechten Erkenntnis gebracht worden sei[3]). Dieser Aeußerung aus seiner berühmten Vorrede zum Psalmenkommentar tritt als weiterer, freilich in seinem Wert wieder sehr umstrittener Beleg jene bekannte Stelle aus dem Schreiben an Sadolet zur

[1]) Wahrscheinlich ging in den Jahren 1527—1530 dem ersten Aufenthalt in Bourges ein erster Aufenthalt in Orleans vorher, K. Müller, a. a. O. S. 191.

[2]) Karl Holl, a. a. O. S. 45 hat darauf aufmerksam gemacht, daß bei der Art, wie der Humanismus damals die andern Wissenschaften, auch die Rechtswissenschaft (vergl. Alciati) durchdrang, eine vertiefte Beschäftigung mit humanistischen Studien nicht eine völlige Aufgabe des juristischen Studiums zu bedeuten braucht, wie es in der Literatur meist dargestellt wird.

[3]) C. R. Opp. XXXI, 21.

Seite, da der Gläubige vor Gottes Richterstuhl bekennt, wie er zum evangelischen Glauben gekommen sei [1]).

Aber darüber, was nun unter dieser „plötzlichen Bekehrung" näher zu verstehen sei, und gar darüber, wann diese sich ereignet habe, gehen die Ansichten gerade der berufensten Kalvinkenner weit auseinander. Jeder der aufgestellten Hypothesen treten Schwierigkeiten in den Weg, die sie wiederum als fragwürdig erscheinen lassen [2]).

Hat sich nun auch aus unseren bisherigen Betrachtungen über Faber und die Auswirkung seiner Theologie nichts ergeben, was unmittelbar in die mannigfachen Mutmaßungen über die religiöse Entwicklung Kalvins neue Erkenntnis bringen könnte, so werden wir doch in diesen zusammenfassenden Schlußbemerkungen einer Abhandlung, die als Vorarbeit für die durch Kalvins Theologie gestellten Probleme aufgefaßt sein will, der Tatsache gebührende Aufmerksamkeit schenken, daß jedenfalls die — im

[1]) Opp. V, 408.

[2]) Es handelt sich um folgende Möglichkeiten: 1. Die Bekehrung fällt etwa in das Jahr 1528, sagen Doumergue und Holl. Dem steht nun im Weg, daß Kalvins Schrifttum bis 1533 keine Spuren evangelischer Gesinnung verrät und er noch im August 1533 an einer Sitzung des Kapitels in Noyon teilnahm und erst 1534 auf seine Pfründe in Pont-l'Eveque verzichtet hat 2. Folglich verlegt Lang die Bekehrung in den Herbst 1533, nun wiederum unter Entwertung der ganzen vorhergehenden Jahre, die doch jedenfalls für Kalvin sehr wichtig waren, bis hin zu dem Satz: „Bis Mitte 1533 ist die religiöse Frage für Calvin so gut wie nicht vorhanden", (Die Bekehrung Calvins, S. 30). 3. Karl Müller endlich versucht beiden Schwierigkeiten gerecht zu werden, besonders durch eingehende Prüfung der Jahre 1528 bis 1533 und gelangt zu dem Resultat, daß die religiöse Krisis für Kalvin 1528 begann (itaque aliquo verae pietatis gustu imbutus, sagt Kalvin in der betr. Vorrede zum Psalmenkommentar) und setzt die subita conversio, unter der er den Bruch mit der offiziellen Kirche versteht, mit Lang in den Herbst 1533. Kalvin hat demnach in diesen fünf Jahren zu den „Nikodemiten" gehört, die er später wegen ihrer Halbheit so scharf bekämpft hat. Allein Holl hat diese Möglichkeit gegen Müller wieder mit scharfsinnigen Gründen bestritten und ist zu der Stellung Doumergues zurückgekehrt. Angesichts dieser Sachlage scheint das skeptische Urteil v. Schuberts recht zu behalten, daß sich der Zeitpunkt der Bekehrung Kalvins nicht mehr feststellen lasse (a. a. O. S. 8).

Einzelnen noch so dunkle — Entwicklung Kalvins zum Reformator in einer Linie verläuft, die sich ständig mit dem Kreis um Faber berührt oder gar hindurch geht. Diese Tatsache muß scharf unterstrichen werden, nachdem wir wissen, daß die Eigentümlichkeit der Faberschen Religiosität mit der Bezeichnung „protestierende Mystik" nicht erschöpfend charakterisiert ist, sondern daß Fabers Gottesbegriff bereits eine Anzahl „kalvinischer" Momente in sich befaßt.

Welche Männer haben nun, nachweislich oder sehr wahrscheinlich, auf Kalvin während seiner Studienjahre eingewirkt [1])? Mit dem Humanismus kam er bereits durch seinen ersten Lehrer Mathurin Cordier, einem bekannten Pädagogen seiner Zeit, in Berührung [2]). Sodann scheint Kalvin während seiner ganzen Studentenzeit mit seinem Vetter Robert Olivetanus in Beziehung gestanden zu haben, ohne daß wir jedoch genaueres wüßten. Olivetan, der, wie wir sahen, wohl ein Schüler Fabers war, muß sich schon früh zur evangelischen Bewegung bekannt haben. Denn er ist es wahrscheinlich, der 1528 nach Straßburg zu Butzer als Flüchtling kam [3]). Mögen auch die Vermutungen Lefrancs über eine evangelische Bewegung in Noyon zu dieser Zeit sich nicht belegen lassen [4]), so treffen wir ihn jedenfalls in Orleans in dem Kreis, der Faber nahe stand. Er muß den jungen Kalvin — es handelt sich um den ersten, vor Bourges liegenden Aufenthalt in Orleans — in diesen Kreis eingeführt haben. Eine mächtige religiöse Bewegung in Orleans scheint damals im Gange gewesen zu sein [5]). Ist es nun wirklich nötig, der alten Notiz bei Beza, vita I, zu mißtrauen, nach der Kalvin

---

[1]) Dabei sehen wir ab von seiner Stellung, die er als Jurist in dem Streit zwischen den berühmten Juristen l'Etolle und Alciati einnahm. Kalvin stand auf Seiten l'Etolles, der das kanonische Recht im Sinne der Scholastik verteidigte gegenüber den neuen Gedanken des italienischen Humanisten Alciati.

[2]) Lang, Johannes Calvin, S. 9 u. andere.

[3]) Herminjard II, S. 131 f. Vergl. oben S. 167, Anm. 2.

[4]) Lefranc, a. a. O. S. 22; dagegen Lang, Bekehrung Calvins, S. 17.

[5]) Karl Müller, a. a. O. S. 205. Müller vermutet, daß Olivetan, von hier aus religiösen Gründen vertrieben, nach Straßburg floh.

den ersten Anstoß zu seiner religiösen Wandlung dem Olivetanus verdankt[1])? Trotz der Einwände, die man erhoben hat, ist dieser Hinweis Bezas nicht entkräftet worden. Wir können mit Wahrscheinlichkeit also damit rechnen, daß in der religiösen Entwicklung Kalvins sein Vetter Olivetanus, ein Schüler Fabers, irgendwie eine Rolle gespielt haben muß.

Kalvin studierte im Bourges 1530 die Rechte, hörte dort Alciati und lernte bei Melchior Wolmar aus Rottweil die Anfangsgründe des Griechischen. Wolmar stand, als Deutscher, in enger Fühlung mit Luthers Reformation. Er gehörte dem Kreis um Faber an. 1527 hatte Wolmar, weil er sich zu freimütig im Sinne Fabers geäußert hatte, zu dessen Kreis er in Paris gehörte, aus der Hauptstadt weichen müssen, war nach Orleans geflohen, von wo ihn Margarethe nach Bourges berief[2]). Wieder schweigt das Selbstzeugnis Kalvins über religiöse Eindrücke, die er möglicherweise von Wolmar erhalten haben kann. 1546 widmet er ihm seinen Kommentar zum 2. Korinther-Brief, aber das Widmungsschreiben erwähnt nur seine persönliche Freundschaft mit seinem Lehrer, dem er den ersten griechischen

---

[1]) Calv. Opp. XXI, 29. Mag man nun den Passus in dem Selbstzeugnis Kalvins, XXXI, 21: itaque aliquo verae pietatis gustu imbutus für identisch mit dem durch subita conversio bezeichneten Vorgang halten, wie Holl a. a. O. S. 59 f. es tut, oder in ihm eine die Bekehrung einleitende Vorbereitung sehen (Müller u. a.), mag ferner selbst die Formulierung dieses Passus bei Beza durch Lektüre jener Stelle im Psalmenkommentar bedingt sein (Wernle, a. a. O. S. 96), wie man sich auch hier entscheidet, so kommt damit doch kein Grund hinzu, der die Erwähnung Olivetans durch Beza als unwahrscheinlich hinstellen könnte. Auch daß Kalvin später in seiner Vorrede zu Olivetans Bibelübersetzung nur von einer alten Freundschaft mit Olivetan und nicht von religiösen Beziehungen spricht, findet in der Schweigsamkeit des Reformators über sich selbst, zumal es sich ja gerade um einen möglicherweise entscheidenden Einfluß Olivetans handelt, seine hinreichende Begründung. Ja Kalvin sagt selbst, daß er, gerade weil er mit Olivetan in enger Beziehung steht, nur wenig über ihn sagen will: De interprete (sc. Olivetano) parcius loquor, ne quid cognationi, quae illi mecum intercedit, aut veteri nostrae familiaritati dare videar; Opp. IX 790.

[2]) Lefranc, a. a. O. S. 39; Karl Müller, a. a. O. S. 203.

Unterricht verdankt [1]). Kalvin schweigt über das, was er in Bourges noch sonst innerlich erfahren hat. Gerade wenn wir diese Neigung des Reformators kennen, der von sich ungern sprach, weil er auf Gottes Ehre schaute, dürfen wir auf Grund jenes Briefes an Wolmar nicht vorschnell jede Möglichkeit eines religiösen Einflusses Wolmars auf Kalvin ablehnen [2]). Es ist nicht gerade wahrscheinlich, daß Kalvin in diesen wenigen Worten all das umschrieben hätte, was er bei einem so bedeutenden Mann, wie Wolmar es war, erfahren hat. Dieser Einfluß braucht sich nicht in bestimmt fixierbaren Daten oder Tatsachen zu dokumentieren, die Kalvin noch nach 16 Jahren in seinem Schreiben unbedingt müßte erwähnt haben. Schon die einfache Tatsache, daß Kalvin im Wirkungsbereich dieses Mannes gelebt hat, zwingt zu der Annahme, daß er sich mit den Fragen, die den damaligen französischen Humanismus auch in religiöser Beziehung bewegt haben, auseinandergesetzt hat; zumal wenn wir der Notiz Bezas über die Rolle Olivetanus in Kalvins Entwicklung Glauben schenken dürfen. Kampschulte weist mit Recht darauf hin, daß der junge Kalvin täglich durch die Männer, mit denen er zusammen kam, auf den großen Kirchenstreit hingelenkt werden mußte, und Holl führt Belege dafür an, daß Kalvin bereits während des Abendmahlstreites gegen Zwingli Stellung genommen hat [3]). Gehörte Kalvin schon damals zum Kreis um Faber, so ist es verständlich, daß er dies in jenem Brief an Wolmar, auch ungeachtet seiner Vorliebe, über sich selbst zu schweigen, nicht noch besonders zu erwähnen brauchte. Jedenfalls ist er von 1533 an ganz mit dem Schicksal des Faberschen Kreises verflochten und wahrscheinlich ist es wiederum Wolmar gewesen, der in Paris den jungen, ihm von Bourges und Orleans her be-

[1]) Opp. XII 365; möglicherweise ging dem engen Verhältnis zwischen Wolmar und Kalvin schon eine Freundschaft in Orleans voraus, Karl Müller, a. a. O. S. 194; allein Lang hat Joh. Calvin, S. 203, Anm. 15, berechtigte Bedenken gegen diese Auffassung der betr. Stelle des Widmungsschreibens erhoben.

[2]) So Sieffert, a. a. O. S. 13 f.

[3]) Kampschulte I 230; Holl, Calvin S. 37 verweist auf Opp. XI 438, X b 346.

kannten Humanisten in den Kreis Fabers persönlich eingeführt hat [1]). Und wieder stehen wir bei Wolmar vor derselben Tatsache wie bei Olivetanus: Wir haben es mit einem unmittelbaren Anhänger Fabers zu tun.

In Bourges und Orleans finden wir Kalvin in lebhaftem Verkehr mit gleichgesinnten jungen Freunden, den Brüdern Daniel, mit Duchemin, Framberg, de Connan u. a. Auch diese jungen Leute rechneten sich zur Bewegung, die durch Faber hervorgerufen worden war [2]). In dem nur spärlich erhaltenen Briefwechsel Kalvins mit seinen Freunden treffen wir freilich keine religiösen Interessen an. Doch hat Müller mit Recht betont, daß diese trotzdem keineswegs ausgeschlossen sind. Der ausführliche Bericht über die dramatischen Kämpfe in Paris 1533, den er seinem Freund Daniel kurz nach den Ereignissen gibt, läßt erkennen, daß die Freunde mit den Verhältnissen in Paris bekannt sind, daß sie Gerhard Roussel und Nikolaus Cop kennen, sodaß diese nicht besonders eingeführt zu werden brauchen [3]). Fügen wir dem noch hinzu, daß Nikolaus Cop, Rektor der Pariser Universität im Jahre 1533, ebenfalls mit Kalvin befreundet, zum Kreis der Anhänger Fabers gehörte [4]), daß Kalvin um diese Zeit auch Gerhard Roussel zu seinen Freunden zählte [5]). Wahrscheinlich hat Kalvin Roussel in Noyon im Hause des später, 1533, als Märtyrer verbrannten Kaufmanns Etienne de la Forge, mit dem sowohl Roussel wie Kalvin befreundet waren, kennen gelernt. Fällt, wie einige annehmen, die subita conversio erst in den Sommer 1533, dann ist sehr wahrscheinlich Roussel es

---

[1]) Karl Müller, a. a. O. S. 204, 206.

[2]) Lefranc, a. a. O. S. 76; Sieffert a. a. O. S. 15; Karl Müller a. a. O. S. 199 ff.

[3]) Opp. X b 27 ff. Roussel ist in diesem Kreise sogar so bekannt, das von ihm nur in der Abkürzung M. G. (= Magister Gerard sc. Roussel) die Rede ist.

[4]) Karl Müller, a. a. O. S. 197; S. 224 ff. Die bekannte concio academica des Cop, wohl mit Unrecht Kalvin selber zugeschrieben, weist nach Müller sogar an einer Stelle der Auslegnng der Seligpreisungen Verwandtschaft mit der Auslegung Fabers in Ev. Kom. p. 25 b auf.

[5]) Opp. X b 26: Mitto epitomen alteram G. nostri.

gewesen, durch dessen evangelischen Predigten Kalvin zum Bruch mit dem offiziellen Kirchentum der Papstkirche gedrängt worden ist [1]. Selbst bei Annahme eines früheren Datums für seine Bekehrung bleibt es wichtig, daß Kalvins Eintreten in den Kampfplatz der reformatorischen Bewegung 1533 unter dem Zeichen der Wirksamkeit Roussels in Paris sich vollzogen hat. Roussel aber war Schüler und Freund Fabers.

So steht hinter all den mannigfachen Menschen, mit denen der junge Kalvin zusammengetroffen ist, immer wieder die Gestalt des großen Humanisten Faber. Er beherrscht die geistige Lage Frankreichs, wenn wir einmal von der die Völker umspannenden Wirkung des Erasmus absehen. Daß Kalvin Faber in seinen Schriften nicht erwähnt, ist wiederum kein stichhaltiger Einwand gegen die berechtigte Annahme, daß Kalvin, bevor er bei seinem Besuch in Nérac den greisen Faber persönlich kennen lernte, irgendwie ihn aus seinen Schriften schon gekannt haben muß. Es ist schlechterdings nicht möglich, daß der junge wißbegierige Humanist mit dem eisernen Fleiß und der erstaunlichen Belesenheit, von der die Biographen übereinstimmend berichten, an einer solchen bedeutenden Erscheinung im religiös-geistigen Leben seines Vaterlandes, wie sie die Theologie Fabers in ihrer Auswirkung in das wissenschaftliche und praktisch-religiöse Leben seiner Zeit hinein darstellt, sollte achtlos vorübergegangen sein. Und nun wird dieses aus allgemeinen Erwägungen heraus sich aufdrängende Urteil noch unterstützt durch die Tatsache, daß jene Männer, mit denen der studierende Kalvin verkehrte, mehr oder weniger alle mit der von Faber ausgehenden Bewegung in enger Beziehung standen. Von hier aus ergibt sich, daß die Beurteilung der Jahre 1528/1533 durch Lang — „bis Mitte 1533 ist die religiöse Frage für Kalvin so gut wie nicht vorhanden" [2]) — sich nicht halten läßt. Wir müssen im Gegenteil mit einer ständigen Auseinandersetzung und d. h. doch wohl auch Beeinflussung des werdenden Kalvin durch den

---

[1]) Lefranc, a. a. O. S. 108; Lang, Bekehrung Calvins, S. 39; Müller, a. a. O. S. 198.

[2]) Lang, a. a. O. S. 30.

Geist des Faberschen Humanismus rechnen. Freilich ohne daß dadurch auf den von Kalvin beschriebenen Vorgang der subita conversio ein das Dunkel hellendes Licht fiele. Denn dieses Selbstzeugnis will ja gar nicht, wie Wernle überzeugend dargestellt hat[1]), ein Bericht über Zeit und Art seiner Bekehrung sein, und das ist der eigentliche Grund, weshalb wir bei diesem uns so lebhaft interessierenden Punkt im Dunkeln tasten. Nur daß er in dieser von Faber bestimmten Atmosphäre heranwuchs, ist nach dem bisher Gesagten nicht zu bezweifeln. Damit haben wir einen ganz bestimmten Hinweis auf die Herkunft der „religiösen Eigenart" Kalvins.

B. **Kalvin und Butzer.**

Hat nun Kalvin lediglich der Butzerschen Theologie die Ausprägung seiner eigenen religiösen Position zu danken? Im Großen und Ganzen hat die Charakterisierung Butzers als theologischen Lehrmeisters Kalvins, die Lang in seiner erwähnten Schrift vorgenommen hat, Beifall gefunden, selbst dort, wo man größere und kleinere Abschwächungen vorzubringen hatte[2]). Jedenfalls hat Kalvin sowohl praktisch-religiös wie theologisch in Straßburg viel gelernt.

Aber damit ist nicht gesagt, daß von der Butzerschen Theologie der eigentliche Anstoß zur Eigenart der Theologie Kalvins erfolgt sein muß. Zunächst ist festzustellen, daß eine persönliche Bekanntschaft zwischen Butzer und Kalvin erst durch ihr Zusammentreffen auf der Synode zu Bern 1537 herbeigeführt worden ist. Hastings Eells hat nachgewiesen, daß alle früher beliebten Annahmen einer früheren Bekanntschaft der beiden Männer sich nicht halten lassen[3]). Vor allem die Beziehung jenes ‚Noviodunensis iuvenis' in dem Brief Butzers an Farel vom 1. Mai 1528 auf Kalvin ist heute allgemein aufgegeben. Aber das heißt nun nicht, wie Hastings Eells will, daß vor

---

[1]) Wernle, a. a. O. S. 84.

[2]) So etwa Seeberg, Dogmengeschichte IV², S. 552 f.; Karl Holl, Calvin S. 47, Anm. 15.

[3]) Hastings Eells, a. a. O. S. 405.

Bern Butzer keinen wesentlichen Einfluß auf Kalvin ausgeübt habe[1]. Es muß daran erinnert werden, daß Butzers Schriften in Frankreich gern gelesen und wahrscheinlich von Kalvin studiert worden sind[2], wenn gleich auch hierfür kein unmittelbarer Beleg bei Kalvin selbst vorliegt. Wir können auch hier wieder nur auf die erstaunliche Belesenheit hinweisen, die Kalvins erstes Werk, der Senekakommentar, und sein erstes theologisches Werk, die Institutio von 1536 – die dazwischenliegende Psychopannychia existiert nur noch in späteren Ausgaben – ausweisen.

Wir dürfen es uns nur nicht so vorstellen, als ob wir die religiöse und theologische Eigenart Kalvins von Butzers Theologie her restlos erklären könnten; so viel Verwandtes auch die Gedankenwelt beider Männer aufweist, Butzer ist jedenfalls nicht der unmittelbare Veranlasser dieser Gedanken bei Kalvin gewesen. Dies anzunehmen, verbietet uns nun der Einblick in die theozentrische Frömmigkeit Fabers, dessen Gottesbegriff einen an manchen Punkten so „kalvinisch" anmutet, und die Tatsache, daß Kalvins Studentenzeit, die Zeit seiner religiösen Entwicklung, so eng verwachsen ist mit dem Kreis der um Faber sich scharenden Männer. Daraus ergibt sich eine entscheidende Beurteilung des Verhältnisses von Kalvin und Butzer, dieser engen, wohl durch das Studium Butzerscher Schriften zustande gekommenen theologischen Beziehung sowohl wie dieser persönlichen Freundschaft, die für Kalvin seinen Straßburger Aufenthalt so wertvoll machte, daß er die entscheidensten Einsichten gerade der Straßburger Reformation verdankt[3]. Durch den Blick auf die religiöse Eigenart des Faberschen Humanismus wird diesem Zusammentreffen Kalvins mit Butzer der Charakter der Zufälligkeit genommen; es erscheint ganz im Innersten, wesensmäßig, begründet, daß diese beiden Männer in engster Berührung kommen mußten. Kalvin brachte ohne Zweifel aus dem französischen Humanismus etwas mit von dieser Frömmigkeit, deren Ein und Alles der

[1] Ebenda, S. 403.

[2] Karl Müller, a. a. O. S. 245 f.; Karl Holl, Calvin, S. 47, Anm. 5; Gustav Anrich, Christl. Welt 1905, Sp. 633.

[3] Gut zusammengestellt bei Hans v. Schubert, Calvin, S. 13 f.

souveräne majestätische Gott war, vor dessen Einzigartigkeit und Allmacht alles menschliche Sein nichtig und unbedeutend sein mußte. Wie nahe Butzer seinerseits dieser theozentrischen Religiosität stand, haben wir gesehen. Müssen da nicht die Schriften dieses Mannes und dann er selbst auf den jungen Kalvin, der in dem französischen Humanismus so viel von der gloria, maiestas, incomprehensibilitas Dei, des solus Deus, gehört hatte, der sich selber durch eine plötzliche Wandlung von der allmächtigen Vorsehung dieses Gottes aus dem „Schmutz" des Papsttums gerissen und der neuen Glaubensüberzeugung „unterworfen" wußte [1]), mußte auf ihn nicht die Theologie Butzers, der in seiner Sprache, in der Erbgut der deutschen Mystik wie gewisse täuferische Neigungen mit zur Geltung kamen, von der ungeheueren Größe, Majestät und Ehre Gottes zu reden wußte, auf den jungen Kalvin einen schlechthin überzeugenden Eindruck machen?

Ist Kalvin wirklich der nicht nur ins Französische, sondern auch der „ins Männliche übersetzte Butzer" [2]), so können wir uns nunmehr diesen damit ausgedrückten eigentümlichen Vorgang in seinem wesentlichen Gehalt deutlich machen. Hinter beiden Männern steht Faber, seine Theologie und die von ihm angeregte Bewegung. Butzer und Kalvin weisen auf ihn zurück, mögen wir nun bei Butzer eine direkte Abhängigkeit von Faber annehmen — wir wissen, daß der oben geführte Nachweis nicht ein schlechthin zwingender ist — oder uns mit der Konstatierung ihrer auffallenden religiösen Verwandtschaft begnügen, auf jeden Fall erklärt diese religiöse Verwandtschaft, weshalb Butzer an so entscheidenden Punkten Kalvin in der Ausgestaltung seiner Theologie gefördert hat. Denn Kalvin stammte aus eben diesem

[1]) Opp. XXXI 21; Karl Müller, a. a. O. S. 220 hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die ganze Verschiedenheit Luthers und Kalvins bis in die Art hinein zu verfolgen ist, wie beide zur reformatorischen Erkenntnis durchgedrungen sind. Luther überwältigt von dem Liebeswillen Gottes, nun in immer neuen Tönen davon redend; Kalvin, vom Herrscherwillen Gottes zum Gehorsam (docilitas) des neuen Glanbens geführt, ja unterworfen, und nie wieder, von jener einen Stelle abgesehen, davon sprechend.

[2]) v. Schubert, a. a. O. S. 24.

französischen Humanismus. Er hat nicht nur Butzer ins Französische und Männliche übersetzt, er hat auch die Religiosität Fabers weiter geführt, hat diese Theologie gereinigt vom mystischen Quietismus, von synergistischer Moral und von dem gefährlichen Hang, sich in Spekulationen und uferlosen Unendlichkeitsdrang zu verlieren. Er hat diese quietistische Mystik übersetzt in reformatorischen Aktivismus.

3. Kalvin und Faber.

Aber bleibt denn dann, so müssen wir hier zum Schluß noch fragen, zwischen Beiden überhaupt noch ein gemeinsamer Punkt übrig? Fabers Mystik und Kalvins antimystische Religiosität, welch ein unvereinbarer Kontrast! Und doch ist hier kein ausschließlicher Gegensatz. Wie Kalvin mehr Sinn hatte für die Mystik als man gemeinhin glaubt, und einem die keusche Zurückhaltung der kalvinistischen Frömmigkeit an diesem Punkt nicht den Blick für die Glut, die in ihr lebt, trüben darf[1]), wie Kalvin wirklich nicht der kalte, nüchterne, rationale Dialektiker ist — seine Briefe zumal bezeugen das — so ist auch die Eigentümlichkeit der Faberschen Religiosität mit „Mystik" nur sehr oberflächlich und allgemein gekennzeichnet. In der Tiefe des Gottesbegriffes treffen beide zusammen, dort wo sie beide stehen bleiben vor der Unantastbarkeit, der Unnahbarkeit des einen majestätischen Gottes, dessen Allmacht alles durchdringt und alles beherrscht. Deshalb ziehen sie immer wieder beide zu Felde gegen alles Menschliche, das den auf Gott gerichteten, ja konzentrierten Blick von diesem unus solus Deus, dem allein die Ehre gebührt, ablenken will. Ein harter, schroffer Dualismus geht durch alles hindurch, alles steht auf des Messers Schneide: Entweder ist Gott Alles oder Nichts, entweder man gibt Gott allein die Ehre oder man bleibt haften an der Kreatur. Finitum non capax infiniti, dieses so oft gebrauchte Schlagwort, es ist wirklich fähig, den tiefsten Wesenszug der Frömmigkeit beider Männer knapp und sicher zu charakterisieren. Wer wollte sich

[1]) Holl, a. a. O. S. 9.

wundern, daß Faber in systematisch-theologischer Hinsicht hinter Kalvin, dem größten Theologen nicht nur seines Jahrhunderts, sondern vielleicht überhaupt des Protestantismus, weit zurückbleibt, daß er mit der ganzen Unfertigkeit und Halbheit, die einer Uebergangstheologie wesensmäßig eignet, belastet ist? Entscheidend bleibt doch die Uebereinstimmung im letzten Grundzug ihrer Religiosität. Faber hat darum gekämpft, die Liebe Gottes, deren Ueberschwünglichkeit seinen mystischen Sinn erfaßt hat, die ihm ganz wichtig war, doch letzten Endes zu sehen unter dem Gesichtspunkt der souveränen Macht Gottes, eines Machterweises seiner Allwirksamkeit; und ebenso hat Kalvin die Rechtfertigungslehre, in der für ihn der entscheidende Einfluß Luthers und der deutschen Reformation beschlossen lag, aus ihrer alles beherrschenden Stellung, die sie bei Luther innehat, herausgehoben und sie zusammen mit der Erwählung, Heiligung und der Hoffnung auf die Vollendung im Jenseits hineingestellt, untergeordnet der alles durchwirkenden und umspannenden Allwirksamkeit des einen souveränen Gottes[1]). So findet sich, und das darf als Hauptergebnis dieser Arbeit verzeichnet werden, die theozentrische Religiosität Kalvins[2]) und des Kalvinismus bereits vorgebildet in diesem „theozentrischen Humanismus" des Faber Stapulensis; bereits zu einer Zeit, da man in der Oeffentlichkeit weder von einem Luther noch von Zwingli etwas wußte – 1509, 1512 – redet in Paris ein Humanist von der maiestas und omnipotentia des unus solus Deus, findet sich bereits das Leitwort der Reformation und ganz besonders des reformierten Protestantismus geprägt: Soli Deo gloria. In diesem Sinne, eingedenk der oben gegebenen sich auf seine Rechtsfertigungslehre beziehenden Einschränkungen, ist es nicht zu viel gesagt, wenn man in Faber den ersten reformierten Theologen sieht.

Weisen wir endlich, nachdem wir uns dieser grundlegenden

---

[1]) Sieffert, a. a. O. S. 25 f.

[2]) Vergl. die ausgezeichnete Gegenüberstellung der Religiosität Luthers und Calvins von Ferd. Kattenbusch in Christl. Welt 1909, Sp. 653 f.

Uebereinstimmung zwischen Faber und Kalvin versichert haben, noch auf einige einzelne Momente der Kalvinschen Theologie hin, die uns bereits bei Faber begegneten. Der Begriff der Ehre Gottes ist auch bei ihm ins Zentrum gerückt und hängt wie bei Faber zusammen mit der transszendenten Herrlichkeit, der ‚Kabod' Gottes [1]). Selbst im Kleinsten kann diese Ehre Gottes sichtbar werden. „Wohin Du auch Deine Augen wendest, es gibt kein Teilchen in der Welt, in dem man nicht wenigstens einige Fünklein von Gottes Ehre hervorschimmern sehen könnte" [2]). Wenn es ferner gerade die Eigenart der reformierten Auffassung der Ehre Gottes im Unterschied vom Luthertum darstellt, daß die positive Seite, die Hingabe an die Ehre Gottes, bewußt betont wird [3]), so finden wir auch diesen Gedanken bereits bei den Vorläufern Kalvins vertreten. Farel z. B. betont immer wieder Gedanken der Ausbreitung der Ehre Gottes. Nicht anders Kalvin selbst. Wenn wir ferner im Lauf dieser Untersuchung immer wieder auf den Versuch gestoßen sind, die Liebe Gottes von der Allmacht aus zu begründen und in ihr mehr den Machterweis als die Herzensgesinnung Gottes zu betonen, so finden wir solche Gedanken auch bei Kalvin [4]). Sodann haben wir bei

[1]) Doumergue IV 28 bezeichnet ‚gloire, honneur, nom, service, religion' als absolut synonyme, austauschbare Worte. Wenn O. Ritschl Dogmengeschichte III, S. 170 ff. darauf hinweist, daß die Ehre Gottes bei Kalvin eng zusammenhänge mit der französischen „Ruhmessucht", so übersieht er dabei die Verwurzelung dieses Begriffs in der Transszendenz, und seine ganz primäre Beziehung zu der atlichen Auffassung der ‚Kabod Jahwes'. In dem Hinweis Ritschl's steckt nur insofern ein berechtigtes Moment, als sich hier, wenn wir Wechßler folgen, in dem Ernst-nehmen der Majestät des Unendlichen die Eigenart der sich an ihrem Gott-König berauschenden französischen Frömmigkeit bekundet. Aber gerade die Grundkonzeption des Wechßler'schen Buches, die man etwa als unbedingte Ehrfurcht vor der Eigenart der beiden verglichenen Völker umschreiben könnte, verbietet uns, in irgendwie durch nationalistische Vorurteile getrübter Weise hier herabsetzend von „Ruhmessucht" u. dergl. zu reden. Vergl. dazu Emil Brunner, d. Mittler, S. 367 Anm.

[2]) Opp. II 42.

[3]) E. F K. Müller, Symbolik, S. 447.

[4]) Opp. II 314: . . . potentia Dei ad salvandos fideles; p. 385 ruht die letzte Ruhe beim Ausblick auf das Gericht nicht in der Hoffnung

Kalvin die ganz bewußte Hervorhebung der Königsherrschaft Christi in seiner Christologie, wobei wir wieder sofort an Faber und seine Schüler erinnert werden. Das zeigt sich z. B. in seiner Institutio (1559) da, wo er die 3 „Aemter" Christi behandelt: Mächtig tritt das königliche Amt gegenüber den beiden anderen hervor[1]). Ganz konsequenter Weise wurde dann die „Königsherrschaft Christi" zum Materialprinzip reformierter Kirchenverfassung[2]). Ja selbst die gefährliche Konsequenz, die Dilthey[3]) für die Christologie Kalvins darin sieht, daß Menschenwerdung und Erlösung unter den Oberbegriff der göttlichen Administration rücken: Wir sahen sie bereits bei Faber, wenn er das Bild des politischen Königs bis in die Einzelheiten hinein auf Christus anwandte. Nehmen wir dazu noch Kalvins erasmisch-platonisches „Jenseitschristentum[4])," das ebenfalls bei Faber zu finden war, ihr Uebereinstimmung in Hinsicht des Biblizismus, so steht eine unleugbare Verwandtschaft vor unseren Augen.

Noch ein Wort über die alttestamentlichen Züge in Kalvins Gottesbild. Man hat das oft zu erklären versucht durch seinen geschlossenen Biblizismus, der durch Gleichordnung des Alten Testaments mit dem Neuen diese Eigenart bedingt habe. Das ist wohl richtig, erklärt aber doch nicht den ersten Ansatzpunkt dieser

---

auf die Güte des Richters, sondern in dem Bewußtsein, daß Christus die Macht des Richteramtes übertragen ist.

[1]) Opp. II 361 ff. Der „König Christus" wird stark betont. Nicht nur äußerlich, quantitativ tritt dieser Abschnitt (p. 363—366) auffallend hervor, sondern es zeigt sich hier auch die ganze reiche Eigenart seiner Gedanken: Wehrhaftigkeit, Kampf mit der Welt, Jenseitsstimmung, Ehre Gottes.

[2]) Karl Rieker, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, 1899, S. 103 ff.

[3]) W. Dilthey, Ges. Schriften II 237.

[4]) Martin Schulze, Meditatio futurae vitae, 1901; derselbe, Calvins Jenseitschristentum in seinem Verhältnis z. d. rel. Schriften d. Erasmus, 1902; es mag hier auf sich beruhen, ob Kalvins Religiosität hierin richtig gekennzeichnet ist, oder ob nicht vielmehr gewisse Eigentümlichkeiten seiner Theologie allzusehr in den Mittelpunkt gerückt worden sind. Vergl. die Ablehnung Schulzes durch Doumergue IV 393 ff; dazu das Kalvin-Zitat bei Choisy, Calvin, éducateur des consciences, 1925, S. 45; dieses leider ohne Stellenangabe zitierte Kalvin-Wort spricht in klaren Worten davon, daß in Christus Leib und Seele erlöst worden sind.

religiösen Eigenart. Achten wir auf Faber, bei dem sich ebenfalls solche Züge, wenn auch nicht in so heroisch-konsequenter Art finden wie bei Kalvin. Das weist uns darauf hin, daß die Wurzel dieser viel beachteten Eigentümlichkeit Kalvins wohl in dem französischen Humanismus liegen muß, von dem uns Fabers Gottesbegriff ein so überraschend eigenartiges Bild gab. Wo die Majestät Gottes so merkwürdig im Brennpunkt des religiösen Interesses steht, ergibt sich leicht eine Brücke zu dem Alten Testament. Und erst auf Grund dieser Beziehung kann dann, begünstigt durch ein biblizistisches Schriftprinzip, die alttestamentliche Frömmigkeit wieder befruchtend auf die religiöse Eigenart Fabers und auch Kalvins gewirkt haben.

Zu den Eigenarten, die beiden gemeinsam sind, gehört endlich noch ein äußeres Moment: Eine bestimmte Art und Weise, sich gern in einer Häufung kurzer, knapper, meist antithetisch formulierter Sätze auszudrücken, der wir bei Kalvin begegnen[1]), kann man auch bereits bei Faber immer wieder antreffen.

Von zwei Seiten her drängt sich uns also die Beziehung der Theologie Kalvins zu der humanistischen Religiosität eines Faber auf. Einmal von der Entwicklung seiner Jugend- und Studienjahre her, die in nächster Nähe des Faberschen Humanismus verläuft; zum andern von dem in seiner Theologie stark entwickelten Gedanken der Allwirksamkeit Gottes aus[2]). So stützen sich beide Gesichtspunkte wechselseitig, und zumal von der systematischen Seite her, von dem beiden Männern gemeinsamen

---

[1]) Z. B. II Opp. 337: Itaque Israel tunc filius usw.; II 385: Si salus quaeritur usw. Aehnliches bei Faber, z. B. Ev. Kom. A p. 41 a: dissimilis Christo, similis diabolo usw.; p. 197 b: Unus hircus Christus, alter Barrabas usw.; p. 53 a; 133 b; 147 b; 162b : 189b; B p. 83 a: iste dives et ille pauper usw.; p. 95a: et quia non intellexerunt pacem Dei, praedixit ei bellum mundi; p. 120 a: nox illis dies erat et labor viae requies; p. 40 b; 83 a; 90 a b; 178 b.

[2]) „Stark entwickelt", fast möchte man sagen, er ist zentral. Aber H. Bauke warnt in seinem Buch über die Probleme der Theologie Kalvins davor, diese Theologie, die eine complexio oppositorum darstelle, in das Schema eines einheitlichen systematischen Gesichtspunktes einzuordnen. Vgl. auch Peter Barth, Calvin, Art. in R. G. G.² I 1430.

Gedanken der Macht Gottes aus, fällt auf jene biographische Beurteilung der im Dunkel liegenden Jahre 1528–1533 ein Licht, das geeignet ist, die Lücken unserer Kenntnis über den jungen Kalvin und den Mangel an Selbstaussagen des Reformators über seine eigene religiöse Entwicklung in etwas zu ersetzen.

Kehren wir zu dem Hinweis Scheibes zurück, der den eigentlichen Ausgangspunkt dieser Arbeit darstellt, so hoffen wir gezeigt zu haben, daß die Wurzel der Eigentümlichkeit Kalvins in der Tat zurückreicht auf „die religiöse Stimmung", die bei Faber und seinem Kreise herrschte. Diese „Stimmung", oder sagen wir besser, dieser Grundzug seiner Frömmigkeit liegt in der Einstellung auf den einen, einzigen, in Allmacht und Güte gleich erhabenen, majestätischen Gott. Das ist das Erbe des französischen religiösen Humanismus, in das der junge Kalvin hineinwuchs. Er, der wie wenige sonst – und doch wieder ganz anders wie etwa Zwingli – der Humanist unter den Reformatoren blieb, hat es dann in der großartigen Wucht und Tiefe seiner geschlossenen Gedankenwelt dem Protestantismus in der Gestalt der kalvinischen Kirche dauernd als religiöses Erbgut mitgegeben hat.

Lebenslauf.

Geboren bin ich am 14. August 1902 zu Marburg als Sohn des Buchhändlers Moritz Spieß und seiner Ehefrau Magdalene geb. Sahler. Meine Schulausbildung erfuhr ich in meiner Vaterstadt Marburg, verließ März 1922 das Gymnasium Philippinum mit dem Reifezeugnis und studierte in Bethel, Marburg, Tübingen und Marburg Theologie, bestand am 14. Juli 1926 vor der Marburger Theol. Fakultät das I. Examen. Anregungen zu vorliegender Arbeit erhielt ich im Sommer 1926 von Herrn Professor D. Hermelink und Herrn Pfarrer Lic. Maurer in Michelbach b. Marburg, denen ich an dieser Stelle dafür aufrichtig danke. Die Arbeit entstand in der Zeit von Herbst 1926 bis Frühjahr 1928, zuerst in Marburg, seit Oktober 1927 auf dem Predigerseminar zu Hofgeismar. Ich habe der Marburger Universitätsbibliothek, der Stadtbibliothek zu Genf, der Bibliothèque des Pasteurs zu Neuenburg-Schweiz, und der Vadiana zu St. Gallen, sowie der Landesbibliothek zu Fulda für Beschaffung des Quellenmaterials besonders zu danken. Am 22. Dezember 1928 wurde ich von der Marburger Fakultät auf Grund vorliegender Arbeit und einer mündlichen Prüfung zum Licentiaten der Theologie promoviert. Am 21. März 1929 bestand ich das II. Theol. Examen vor der Kirchenbehörde zu Kassel, die mich nach erfolgter Ordination zum Pfarrverweser und am 1. August zum Pfarrer der Pfarrei Oberkalbach, Kirchenkreis Schlüchtern, ernannte.